Ph. U. 24 c

Baader

<36613362630015

<36613362630015

Bayer. Staatsbibliothek

DIE WELTALTER

LICHTSTRAHLEN

AUS

FRANZ VON BAADER'S WERKEN

VON

Dr. FRANZ HOFFMANN
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Würzburg, auswärtigem Mitgliede der Akademie der Wissenschaften in München.

Du gleichst dem Geist,
den du begreifst.
GÖTHE.

ERLANGEN, 1868.
VERLAG VON EDUARD BESOLD.

150 - g.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.

DEN

PHILOSOPHEN

DER CULTURVÖLKER DES ERDKREISES

GEWIDMET

VOM

HERAUSGEBER.

Inhalt.

		Seite
Vorwort		1
I.	Selbstbildung	25
II.	Glaube und Wissenschaft	101
III.	Gott	131
IV.	Die Weltschöpfung	147
V.	Die Welterlösung	229
VI.	Die Weltvollendung	301

Vorwort.

Die Behauptung kann keinem Streit unterliegen, dass Baader in seinen reichen, genialen und tiefsinnigen Werken doch den strengen Anforderungen der Wissenschaft in Rücksicht auf Methode und Systematik nicht entsprochen hat. Gleichviel woraus dieser Mangel entsprungen sein mag, ob, wie Einige oder vielleicht die Meisten meinen, aus einem Mangel an Anlage, oder, wie ich glaube, aus Mangel an Neigung in Folge eines Ueberdrangs geistiger Produktionskraft oder noch mehr vielleicht in Folge der Richtung seines tiefen, energischen und lebendigen Geistes auf die Wurzeln aller Erkenntniss, so muss doch die Wissenschaft auch gegen das grösste Genie ihre hohen und strengen Forderungen aufrecht erhalten. Aber der Streit droht schon zu beginnen, wenn ich die bereits früher ausgesprochene Behauptung wiederhole, dass Baader in Rücksicht der inneren Uebereinstimmung seiner Lehren untereinander so gross dastehe, dass keiner der grossen Philosophen alter und neuer Zeit ihn hierin übertreffe, kaum Einer an innerer Consequenz ihn erreiche. Noch stärker droht der Streit zu entbrennen, wenn ich erkläre, dass ich diese Weltanschauung für das tiefsinnigste aller philosophischen Systeme halte. Es bedarf einer anderen, einer methodisch-systematischen Darstellung,

einer weiteren und volleren Ausbildung und es wird sich im Abgeleiteten und im Beiwerk einigen Ausscheidungen und manchen Richtigerstellungen nicht entziehen können. Aber kein kommender Philosoph wird ein tieferes Princip aufzustellen oder die Hauptgrundlagen dieses Systems umzustürzen vermögen.

Es kann nicht erwartet werden, dass diese Behauptungen alsbald allgemeine Zustimmung erhalten werden. Seit Jahrtausenden entwickelt sich die Philosophie im Streite verschiedener, ja entgegengesetzter philosophischer Standpunkte und es ist sobald wenigstens keine Aussicht vorhanden, dass sich auch nur die Philosophen einer und derselben Nation in den Hauptgrundlagen desselben Systems zusammenfinden werden, wiewohl Baaders Philosophie ihren Principien nach allein fähig ist, dereinst allgemeine Weltphilosophie zu werden. Mehr oder minder verwandte Ideen und Denkweisen sind bereits in allen civilisirten Ländern vorhanden und es bedarf nur einer grossartigen, dem Geiste Baaders ebenbürtigen Systematisirung seiner Lehre in Deutschland, die sicher von Wem immer geleistet werden wird, um wie ein Blitz in allen Ländern zu zünden und die zerstreuten Strahlen in eine weithinleuchtende Lichtflamme zu vereinigen.

Hätte Baader selber seine Lehre mit einer der Tiefe ihres Inhaltes entsprechenden Meisterschaft zur systematischen Totalität ausgestaltet, so würde sie seit Jahrzehnten sicher in Deutschland zur anerkannten Vorherrschaft gelangt sein, zunächst den reinphilosophischen Principien nach und nicht auch dem nach, was ihn als Katholiken charakterisirt. Denn den grossartigen Katholicismus Baaders ist diese Zeit noch nicht fähig zu erfassen. Wiewohl ich nun nicht glaube, dass irgend ein Anderer in Rücksicht der Systematisirung völlig zu ersetzen vermögen wird, was Baader hierin gelei-

stet haben würde, wenn sein Wille in seiner Vollkraft sich darauf gerichtet hätte, so glaube ich doch unter den Lebenden vor Andern den Beruf zu haben, diesem Mangel soweit Abhilfe zu verschaffen, dass ein guter Theil der Hemmungen verschwinden würde, welche sich begreiflicherweise der verbreiteteren Wirksamkeit der Weltanschauung Baaders entgegengestellt haben. Doch ist die Zeit noch nicht gekommen, in welcher ich ein so schwieriges und umfassendes Werk in Angriff nehmen könnte. Und doch kann ich bis dahin, wenn es Gottes Wille ist, dass ich mit noch rüstiger Kraft diese Zeit erreiche, nicht ruhig zusehen, dass Baaders Lehre in den meisten Beurtheilungen theils auf crasse Weise entstellt, theils missverstanden wird, während ihr mit colossalem Unrecht und kläglichem Unverstand eine untergeordnete und zugleich ganz falsche Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie angewiesen zu werden pflegt. Wer sich von der Wahrheit dieser Angaben überzeugen will, der möge meine bezüglichen Nachweisungen in meinen Schriften, meinen Vorreden und Einleitungen zu Baaders Werken, in meinen Abhandlungen, Recensionen und Anzeigen in J. H. v. Fichtes philosophischer Zeitschrift, in Frohschammers Athenäum und in J. C. Glasers Jahrbüchern für Gesellschafts- und Staatwissenschaften nachlesen.*) Demselben Zwecke kann zum Theil die Vergleichung der ausgezeichneten Denkschrift C. Ph. Fischers auf Baader dienen.**)

Der Absicht, diesen Uebelständen rasch nach Möglichkeit zu begegnen, entsprang der Gedanke der vorliegenden

*) Vergl. Philosophische Schriften von Prof. Fr. Hoffmann. Verlag von A. Deichert in Erlangen. 1. Band. 1867.

**) Zur hundertjährigen Geburtsfeier Franz von Baaders. Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie etc. von Prof. Dr. Carl Philipp Fischer. Erlangen, Besold 1865.

Schrift. Sie versucht durch blosse Gruppirung von Originalstellen aus Baaders Werken eine Anschauung von den Hauptgrundlagen der Lehren unseres grossen Philosophen, die zugleich als Grundzüge einer Philosophie der Geschichte gelten können, zu geben,*) und will für den Gelehrten und Gebildeten überhaupt eine vorläufige Orientirung, für den Philosophen zugleich eine Anregung und Einladung sein, auf die Werke Baaders selber zurückzugehen. Die Anordnung des Stoffs im Ganzen wird schwerlich einem gegründeten Einwand unterliegen. In der Anordnung der Gedanken in den einzelnen Abschnitten ist ernstlichst danach gestrebt worden, so viel es nur immer eine blosse Gruppirung von Originalstellen zulassen mag, die Bedingtheit des Nachfolgenden von dem Vorhergegangenen und den inneren Zusammenhang der Gedanken in das Licht treten zu lassen.

Baader sagt: »Die wahre Gnosis ist ein Cirkel, den man nicht eigentlich nach und nach, sondern nur auf einmal fasst, es führt hier immer Eins auf alles Andere, und wer Eins wohl fasst, hat bald Alles gefasst. Sie dürfen sich darum nicht wundern, wenn theils der eine Begriff immer wieder auf den andern zurückweist, und wenn wir, den einen Begriff festhaltend, andere Begriffe anticipiren müssen. Eben damit erweist sich das Systematische der Gnosis, da jeder einzelne Begriff zum Centrum, dieses wieder zu allen anderen Begriffen führt und weiset.« **)

Ich führe diese Aeusserung nicht an, um die darin ausgedrückte Vorstellung vom Systematischen für genügend auszugeben, sondern um zu zeigen, dass es Baader, gleichgültig

*) Man vergleiche zur Ergänzung in Rücksicht der praktischen Philosophie die 2te Auflage der Societätsphilosophie Baaders. Würzburg, Stuber, 1865.

**) S. Werke Baaders XIV, 160.

gegen die äussere Systematik, vor Allem auf die innere Zusammenstimmung seiner Gedanken ankam und dass er dieser freilich unerlässlichen, aber nicht so leicht zu erfüllenden Anforderung vollkommener nachkam, als andere grosse Philosophen ihren eigenen Anforderungen in Rücksicht des Systematischen nachgekommen sind.

Der Titel dieser Schrift: die Weltalter, erinnert an eine zu seiner Zeit vor ihrer Druckvollendung zurückgezogene und theilweise wohl vernichtete Schrift Schellings, von welcher die Gesammtausgabe seiner Werke nur ein Fragment an das Licht brachte.*) Was auch die Bedeutung dieses Fragments sei, so könnten doch nur dunkle Leser, wie Baader sich ausdrückt, die ihre eigene Dunkelheit in das Gelesene hineintragen, den Standpunkt Baaders mit jenem Schellings verwechseln oder doch von ihm abhängig wähnen. So wenig Baader jemals den Standpunkt der ersten Philosophie Schellings theilte, wovon man sich durch die bestimmtesten Erklärungen des Ersteren überzeugen kann, ebensowenig theilte er den Standpunkt der zweiten Philosophie Schellings, und seine auf diese bezüglichen Erklärungen sind nicht minder scharf und einschneidend, als jene gegen Schellings erste Philosophie.**) Baader konnte erfreut sein, dass Schelling noch im besten Mannesalter von Spinoza und Fichte sich zu J. Böhme wandte, als er aber erblickte, dass diese Anfangs vielversprechende Wendung keineswegs die erwarteten

*) Schellings sämmtl. Werke VIII, 195—344. Vergleiche das Vorwort des Herausgebers über das Bruchstück der Weltalter.

**) In seiner letzten Schrift: Zur Orientirung über Wesen und Aufgabe der christlichen Philosophie in der Gegenwart (S. 45) räumt nun auch Karl Werner ein, dass Baader dem naturphilosophischen Pantheismus ein grossgedachtes System des christlichen Theismus entgegengestellt habe.

Früchte zeitigte, sondern theils zu abstrakten Begriffsgespinnsten, theils zu phantastischen und titanenhaften Ausschreitungen des Geistes führte, da hielt er nicht zurück mit scharfen Missbilligungen, die man eines Tages sicher besser in das Auge fassen wird, als bis jetzt geschehen ist. Nur leugnete Baader mit Recht nicht, dass Schellings zweite Philosophie mit der Anerkennung der wenn auch halbpantheistisch gefassten Anerkennung der Persönlichkeit Gottes, der Unsterblichkeit der geistigen Wesen und andern daran sich anschliessenden Ideen einen erheblichen Fortschritt gemacht habe, und eine so kecke und anmassliche Aeusserung wie jene neuliche Michelets, in welcher die zweite Philosophie Schellings als geistlos bezeichnet wird, *) würde er mit Recht zurückgewiesen haben. Wer dem intellektuellen Wahn verfallen ist, durch Leugnung des Geistes, d. h. der Persönlichkeit Gottes, erst recht geistreich zu sein, ist nicht berufen, über die zweite Philosophie Schellings zu Gericht zu sitzen. Schelling war vermuthlich in Mitwirkung tiefbewegender innerer und äusserer Lebenserfahrungen inne geworden, dass die Consequenzen seines Pantheismus zur Verderbniss der Wissenschaft und des Lebens auszuschlagen drohten, und dass aller Geist zur haltlosen Geistreichigkeit herabsinke, wenn er sein Princip, den absoluten Geist, leugne. Er leugnete nicht mehr die Wahrheit der Lehre Baaders, dass der den absoluten Geist leugne, der den Menschengeist schlechtweg für Gottes Geist selbst erkläre. Ein Theil der Herabsetzung der zweiten Philosophie Schellings von Seiten des linken Flügels der Hegel'schen Schule entspringt aus dem Groll darüber, dass der kühnste Vorgänger Hegels im Pantheismus diesen in seiner Ungenüge erkannte und als eine

*) Der Gedanke, Zeitschrift v. H. von Michelet und Bergmann VII, 2, 143.

blosse Durchgangsstufe seines Forschens hinter sich zurückliess.*) Ebendesshalb weil Schellings zweite Philosophie bei allem Ungenügenden und überkühn Gewagten doch auch nach verschiedenen Richtungen hin tiefe Lichtblicke enthält und reiche Ansätze zu höheren Einsichten darbietet, würde Baader auch Conrad Hermann nicht zugestimmt haben, der den Nagel auf den Kopf getroffen zu haben glaubt, wenn er sagt: »Der wahre Ruhm und das wissenschaftliche Verdienst Schellings besteht durchaus nur in seiner ersten oder früheren Philosophie, während die zweite vielmehr einfach in die Kategorie der Verirrungen des menschlichen Geistes gehört.« **) Wer auch nur, d. h. ohne sich zu den Werken Schellings selbst zu wenden, die Nachweisungen von Beckers in seinen verschiedenen, der Erläuterung der zweiten Philosophie Schellings gewidmeten Abhandlungen vergleichen will, der

*) Schellings Kritik der Hegelschen Philosophie ist mit allem dem, was die Hegelianer dagegen vorgebracht haben, in der Hauptsache nicht im Mindesten widerlegt worden. Die Zeit wird kommen, wo eingehende Beleuchtungen des Verhältnisses der zweiten Philosophie Schellings zur Hegelschen diess in volles Licht setzen werden.

**) Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung von Conrad Hermann. S. 450. Die Vergleichung des ersten und zweiten Theils des Göthe'schen Faust mit der ersten und zweiten Philosophie Schellings ist in der Hauptsache darum verfehlt, weil der zweite Theil des Faust ungefähr ebenso tief unter dem ersten steht, als die zweite Philosophie Schellings dem Geiste und Gehalte nach — trotz dem und jenem — sich hoch über die erste erhebt. Die äusseren Vorzüge mögen auf der Seite der ersten sein, die inneren sind überwiegend auf der Seite der zweiten Philosophie Schellings. Nur in der Art der Begründung fühlt man eine Art von halber Gebrochenheit des Geistes durch.

kann sich eines ungleich Besseren belehren.*) Dass erhebliche Irrungen, die nicht ohne liebäugelnde Rückblicke auf seine frühere Philosophie verlaufen, in der späteren Philosophie Schellings vorkommen, ist einzuräumen, darum ist aber noch lange nicht das Ganze eine Verirrung des menschlichen Geistes und ausserdem muss erinnert werden, dass Spinoza, Kant, Fichte, Hegel etc. theils in grellen Irrthümern mit Schellings späterer Philosophie wetteifern, theils sie noch in arger Weise überbieten. Viele sträuben sich wohl nur darum, das hier zu Gunsten Schellings und noch weit mehr Baaders Gesagte zuzugeben, weil sie zwar von der gerechten Forderung wissenschaftlicher Methode zur Vollendung der Philosophie ausgehen, aber mit Unrecht in den Methoden der vorgenannten Forscher diese Forderung nahezu erfüllt glauben, obgleich sie sehen, dass dieselben himmelweit von einander verschieden sind, ja sich untereinander widersprechen und sich gegenseitig aufheben.

Mögen sie immerhin in nicht geringem Maasse den Werth von Versuchen zum Gewinn der wahren Methode haben, so sind sie doch im Vergleich zur wahren Methode, in welcher sich Form und Inhalt durchdringen, um so irre

**) In keinem neueren Werke findet sich eine adäquatere Darstellung der Grundlehren der zweiten Philosophie Schellings als in Hambergers Christenthum und moderne Cultur (1863) in der Abhandlung: Studien über Schellings neueres System der Philosophie. Die Geschichtschreiber der Philosophie haben diese wichtige Abhandlung zu ihrem grossen Schaden bisher ignorirt. Andere Aufsätze derselben Schrift sind ungemein wichtig für die Erkenntniss des wahren Verhältnisses Schellings zu Baader. Vieles trägt dann zur Aufhellung dieses Verhältnisses die Schrift Lutterbecks bei, welche als Bruchstück seiner vorbereiteten Naturphilosophie Baaders unter der Aufschrift: Baaders Lehre vom Weltgebäude (Frkf. Zimmer, 1866) an das Licht getreten ist.

führender, je gewandter und scheinbar annehmlicher sie sind. Durch diese scheinbar strengen, ja imponirenden Methoden bestechen sie für den ungenügendsten, ja den widerspruchvollsten Inhalt. Die durch Hegel auf die Spitze getriebene Systemsucht dieser Zeit geht noch immer soweit, dass ein philosophischer Schriftsteller für den verkehrtesten Inhalt Anklang, ja selbst Zustimmung erlangen kann, wenn er nur eine gewandt zugeschnittene Uniform, wie Hermann die Hegelsche Methode nennt, dafür zu erfinden und seine schiefen oder verkehrten Gedanken in dieselbe im Schweisse seines abstraktionsgefurchten Angesichtes sorgfältig einzukleiden vermag. Von der grossen Macht, welche ächter wissenschaftlicher Methode einwohnt, deren Forderungen nicht ungestraft verletzt werden, überträgt sich noch ein täuschender und blendender Schein auf solche Methoden, die nur Zerrbilder der wahren sind. Daher der Zauber, welchen jedes Genie selbst durch eine falsche oder blosse Scheinmethode übt und durch welche es selbst den abschreckendsten Inhalt mehr oder minder annehmlich macht.

Die Systemsüchtler verdanken aber ihre Gedanken nicht, wie sie vorzugeben pflegen, ihrer Methode, sondern haben sie bereits von anderswoher, aus ihren geheimen Sympathien und Antipathien, und ihre Gedanken geben sich nicht aus sich heraus ihre ihnen angemessene Form, sondern, wiewohl sie wissen, dass Inhalt und Form sich decken, sich durchdringen, aus einem Gusse sein sollen, so widerfährt es ihnen doch, dass bei ihnen Inhalt und Form oft genug auseinanderklaffen oder höchstens die Form als Uniform sich erweist, die sich nicht bloss gegen den Inhalt mehr oder minder gleichgültig zeigt, sondern in die selbst der entgegengesetzteste Inhalt untergebracht wird, wie besonders in der

Religions- und in der Staats-Philosophie der Hegel'schen Schule in die Augen springt.*)

Diesem Grossthun mit den verschiedenen äusserlichen und Scheinmethoden gegenüber nimmt Baader eine einsame, einzigartige Stelle ein und bildet, was man auch dagegen sage, ein, wenn auch extremes doch beziehungsweise heilsames, Gegengewicht gegen die Ueberschätzung, ja fast Vergötterung der äusserlichen Form und abstrakten Schablonenmethode. Ohne entfernt seine Weise für die alleinzulässige zu erklären, ist ihm die oberste Forderung, die er an sich selbst stellt, Zusammenstimmung aller Gedanken unter einander in und aus demselben einen Princip der Erkenntniss Gottes. Diese Forderung erfüllt er mehr als jeder andere grosse Philosoph, indess er auf elegante Auseinandersetzung, Sprachschönheit und ansprechenden Periodenbau wie äussere Anordnung wenig, oft gar keinen Werth legt. Erschwert er hiedurch die Uebersichtlichkeit seiner Weltanschauung und hiemit die raschere Wirkung seiner tiefsinnigen Ideen, so wird doch je länger je mehr und wenn man erst seine Werke einmal mit der erforderlichen Ausdauer studirt haben wird, erkannt werden, dass er tiefer als alle seine Vorgänger in der Philosophie vorgedrungen ist, und dass er auch für den Gewinn der wahren Methode der Philosophie trotz anscheinenden Gegentheils durch die grossartige Consequenz seines Denkens mehr vorgearbeitet hat, als eine leere Formalistik vermocht hat. Lasset nur erst den congenialen Denker kommen, der die umfassenden Elemente der Baaderschen Logik, welchen sich nur die gleichfalls unausgebildet

*) In welche verworrenen Widersprüche Hegel sich mit sich selbst verwickelte, davon kann man z. B. in des verrannten Linkshegelianers Arnold Ruge's Werk: Aus früherer Zeit, besonders im vierten Bande, die erbaulichsten Proben finden.

gebliebenen des Leibniz annähern, zum System ausgestalten wird, so wird sich zeigen, dass ich nicht zuviel gesagt habe. Lasset nur den Forscher kommen, und er wird wie jener kommen, der die Geschichte der Philosophie im Geiste der tiefeindringenden Andeutungen Baaders gestalten und beleuchten wird, da wird sich zeigen, dass Baader den grössten Philosophen aller Zeiten in den Principien überlegen ist, wenn dieselben auch in vollkommnerer Gestalt dargestellt werden können. Wer freilich die ungenügenden und zum Theil beschränkten Gesichtspunkte des Idealismus wie des Realismus, des Spiritualismus wie des Materialismus der neueren Philosophie auch nach dem Studium der Baaderschen Werke nicht zu durchschauen vermag, der wird auch in die Tiefe der Positionen Baaders nicht eindringen, dann aber auch schwerlich etwas wirklich Grosses für den Fortschritt der Philosophie leisten.

Conrad Hermann erklärt im Jahre 1867 in seiner Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung (S. 495): »Der Standpunkt Hegels ist derjenige, der jetzt die nächste historische Voraussetzung und Grundlage für eine neue und vollkommene Formulirung des ganzen wissenschaftlichen Begriffs der Philosophie zu bilden hat. Dieser Standpunkt ist jetzt bereits überschritten, indem er allgemeinhin als ein unzureichender und einseitig überspannter anerkannt worden ist. Nichtsdestoweniger ist er überhaupt der einzige, mit dem gegenwärtig eine wissenschaftliche Auseinandersetzung über die Weiterbildung des Princips der Philosophie im Ganzen erfolgen kann.« Ich glaube nicht, dass man berechtigt ist, heute die nachhegel'schen und Hegel überschreitenden philosophischen Leistungen oder Versuche J. H. Fichte's, Weisse's, C. Ph. Fischer's, Ritter's, Sengler's etc. etc., bloss weil sie nicht zu so durchschlagender Wirksamkeit gelangt sind, wie Hegels Philosophie zu ihrer Zeit, als ob sie gar

nicht vorhanden wären, bei Seite zu schieben. Aber es war völlig zeitgemäss, als Baader vor 45 Jahren (1822) in den Fermentis cognitionis sagte: »Wenn ich... in dieser Schrift, so wie in ihrer Fortsetzung Veranlassung finde, mich bisweilen gegen Hegel zu erklären, so wird auch dieser Widerspruch nur dazu dienen, das grosse Verdienst dieses Denkers um Wiederbelebung und Wiederbefreiung der Geister der Philosophie, welche bereits wieder aus dem ersten Erwachen einzuschlummern anfingen, zu bestätigen; denn diese Geister sind so lebendiger und forttreibender Natur, dass nun an ihre Hemmung nicht wieder zu denken ist, und selbst ihrem Befreier diese Hemmung nicht wieder möglich sein würde. Und in der That, seitdem von Hegel das dialektische Feuer — das Auto-da-Fé der bisherigen Philosophie — einmal angezündet worden, kann man nicht anders als durch dasselbe selig werden, d. h. indem man sich und seine Werke durch dieses Feuer führt, nicht etwa indem man von selbem abstrahiren, oder es wohl gar ignoriren möchte« *).

Baader deutet in dieser Stelle auf den damals eingetretenen schriftstellerischen Schlummer Schellings und zugleich darauf hin, dass Hegel in Berlin statt vorwärts rückwärts zu gehen schien. Die Hauptsache aber ist, dass er Hegels Philosophie als das Gericht der Philosophie seiner nächsten Vorgänger und zugleich als die bis dahin bedeutendste philosophische Gestaltung anerkannte, mit welcher sich jeder eine höhere Stufe philosophischer Erkenntniss Anstrebende auseinander zu setzen habe. Und Baader setzte sich mit ihr in seiner zwar nicht systematischen, aber tief eindringenden und zermalmenden Weise auseinander und schritt zu einer unvergleichlich höheren Stufe der Erkenntniss fort, die nur darum nicht zu einer, alle anderen Richtungen überflügeln-

*) S. Werke Baaders II, 141.

den, Wirksamkeit gelangte, weil diese Zeit sich von den Fesseln der Systemsucht nicht loszumachen und Baaders Leistungen in dieser unbequemen Gestalt nicht zu würdigen wusste, und weil zugleich die Vogelscheuche des Vorwurfs der Mystik, des Mysticismus, der Gefühlsphilosophie, der Theosophie, des Gnosticismus mit nicht geringem Erfolge gegen den Besuch seiner Saatfelder ausgehängt worden war.

Noch in der jüngsten Zeit bringt C. Hermann nichts gegen Baader vor als seinen Mysticismus und seine angeblich subjektiv-innerliche Gefühlsrichtung *). Wenn Hermann den Mysticismus durch Baader in der vollkommensten Weise ausgeprägt und vertreten sein lässt, so fühlt man durch, dass er einen mächtigen Eindruck von Baader empfangen hat. Die hervorragende Begabung Baaders ist ihm offenbar nicht zweifelhaft, er glaubt nur, derselbe sei in einen unglücklichen Mysticismus hineingerathen, der, was Hermann für unmöglich hält, zwischen den Principien der Philosophie und der Religion vermitteln oder eine gewisse Formel der Ausgleichung für den — nach Hermann — hierin enthaltenen an sich unvereinbaren Widerspruch auffinden wolle oder aufgefunden zu haben glaube **).

Muss man nun gegen diesen Vorwurf die Waffen strecken, oder lässt sich etwas Vernünftiges, Gegründetes und Haltbares dagegen aufstellen? Wäre auch wirklich Wissenschaftlichkeit und Mystik nicht vereinbar, wäre Mystik wirklich etwas an sich Unklares, von der Philosophie nothwendig zu Ueberwindendes und Auszuscheidendes, so würden doch noch immer Stufen der Klarheit oder Unklarheit innerhalb der Mystik zu unterscheiden sein, wie denn Niemand leicht die

*) Geschichte der Philosophie von C Hermann S. 452, 453.

**) Hermann geht keineswegs in die Tiefe, wenn er auf einen modificirten Kantianismus zurücksinkt.

Kaballah, den Neuplatonismus, den angeblichen Dionysius Areopagita, Scotus Erigena, Meister Eckhart, Tauler, Paracelsus, Weigel, J. Böhme, Oetinger, Saint-Martin, Baader auf gleiche Stufe der Klarheit oder Unklarheit stellen wird. Dass Baader unter allen diesen Mystikern der relativ klarste, philosophischste, konsequenteste ist, kann nur derjenige bestreiten, der sie nicht kennt. Aber noch mehr: es gibt keinen grossen Philosophen, in welchem nicht mystische Elemente nachweisbar wären und wenn man den Begriff der Mystik nicht willkürlich einengt, so wird man selbst bei Aristoteles (wie könnte er sonst Platoniker sein, wenn auch unter Modifikationen) und Kant, welche für die besonnensten Denker gelten, obgleich sie es im echten Sinne des Wortes nicht sind, mystische Elemente nachzuweisen vermögen. Unter den Vorgängern Baaders in der deutschen Philosophie seit und nach J. Böhme enthält Leibniz die relativ gesundesten Elemente der Mystik, nur dass sie mehr neben seinem philosophischen System herlaufen, anstatt sich mit ihm innig zu durchdringen. Kant glaubte zwar alle Mystik überwunden zu haben, vertauschte aber im Grunde doch nur ächt- und falsch-religiöse Mystik mit einer falsch idealistischen und bereitete besonders durch die Ueberspannung der Autonomie der menschlichen Vernunft eine wahre Ueberfluthung falschmystischer Richtungen vor. Gleich mit seinem Nachfolger J. G. Fichte begann eine überspannte idealistische Mystik einzureissen, die von Schelling und Hegel theils in geistesschwelgerischer, theils in energievoller Weise bis zu den ärgsten Excessen fortbetrieben worden ist. Die Mystik Baaders ist diesen Amalgamirern von Wissenschaft und Mystik gegenüber unter allen Umständen eine ungleich besonnenere, gesundere, wahrheitsgehaltvollere. Obgleich auch dann, wenn die Forderung gälte, die Philosophie von aller Mystik zu reinigen, Baader in der Geschichte der

deutschen Philosophie eine Hauptstellung einzuräumen gewesen wäre, so haben doch die neueren Philosophen in schnöder Ungerechtigkeit ihm die gebührende Stellung und Ehre nicht gegeben, sondern, von Systemsucht beherrscht und von sehr mangelhafter Kenntniss verleitet, haben die Einen ihn als Annexum bei Fichte, die Andern bei Schelling, noch Andere bei Hegel unterzubringen theils vorgeschlagen, theils wirklich unternommen.

Da C. Hermann die Berechtigung zu solchem Umspringen mit Baader doch offenbar nicht einleuchten wollte, ihm aber die Bedeutung desselben als Begründers einer totalen Weltanschauung nicht klar wurde, so wies er ihm, als dem Vertreter der Mystik in der vollkommensten Gestalt eine besondere Stellung so gut wie ausser der Continuität der philosophischen Systeme an *). Diese Behandlung, bei wel-

*) Man darf wohl fragen, woher es komme, dass Hermann (l. c. S. 263—264) J. Böhme, der, so bedeutend er in seiner Weise ist, an Umfang und Reichthum der Ideen Baader nicht erreicht, an Tiefe sich ihm nur annähert, an wissenschaftlicher und philosophischer Schärfe aber weit hinter ihm zurückbleibt, gewaltig zu preisen versteht, ohne von ihm merklich zu lernen, indess er für Baader nur mit kurzen Worten eine kühle Achtungsbezeigung zur Hand hat. Anstatt das eminente Verdienst hervorzuheben, welches sich Baader durch seine grossartige Unternehmung, Böhme's schwer richtig zu fassende Lehre zum allgemeinen Verständniss zu bringen, erworben hatte, drückt er Baaders weit über Böhme hinausgehende Bedeutung durch die ganz unpassende Wendung herab, nach welcher er nur von einem Anschluss Baaders an Böhme zu reden weiss. Hermann weiss nichts zu sagen von der Unerschrockenheit, Kühnheit, Geradheit und Redlichkeit, womit Baader sich des von Rationalisten wie Supranaturalisten greulich verschrieenen Böhme annahm, ohne seine Selbstständigkeit im Mindesten an ihn aufzugeben, während der über Gebühr gepriesene weltkluge Schelling

cher man zugleich nicht im Geringsten erfährt, was denn ein so bedeutender Forscher eigentlich lehrt, ist nicht viel weniger zu missbilligen, als die der übrigen neuesten Geschichtschreiber der Philosophie, von welchen Erdmann mindestens den Vorzug besitzt, einen kurzen Umriss von Baaders Lehre gegeben zu haben, der nur eine einzige Ungenauigkeit, aber sonst keine Unrichtigkeit enthält. Erdmann drückt zugleich eine Hochachtung der Leistungen Baaders aus, welche an die Aeusserung Hegels erinnern könnte, dass er sich mit Baader verständigen zu können glaube. Vergl. Hegels Werke VI, Vorr. XXVI.

Möchte man nun auch vielleicht einräumen, dass, weil bis dahin noch keine Philosophie sich von aller und jeder Mystik frei gemacht hat, die Berechtigung wegfalle, Baader aus der Continuität des Entwicklungsganges der Philosophie herauszunehmen, möchte man auch einräumen, dass ihm trotz des Mangels der äusseren Systematik, die ja auch bei den vorplatonischen Philosophen, bei Platon selbst, ja streng genommen bei den meisten grossen Philosophen nicht, wenigstens nicht in vollkommenem Grade, vorhanden war, eine Hauptstelle in der Geschichte der neuern Philosophie gebühre, so könnte man doch noch immer geltend zu machen

ihn auszunutzen versuchte, was ihm schlecht genug gelang, aber in keiner seiner zu seinen Lebzeiten erschienenen vielen Schriften den Namen Böhme's zu nennen wagte. Die Wiederbeachtung des genialen Böhme ist weit überwiegend das Verdienst Baaders, obgleich die ganze Grösse seines Verdienstes um die tiefere Erkenntniss Böhme's nicht entfernt richtig gewürdigt worden ist. Baader beklagt sich nicht mit Unrecht darüber, dass Böhme fortwährend durch Ignoranten ignorirt worden sei. Noch schlimmer aber, wo möglich, ist die Art, wie Böhme von Hegel, Feuerbach, Baur und Anderen nicht ignorirt worden ist.

versuchen, dass Baader mit grossem Unrecht Mystik in die Wissenschaft einmenge, sogar die letztere von der ersteren fast völlig überwuchern lasse, und eben desshalb trotz alles Reichthums genialer Gedanken mit Recht als der unter allen hervorragenden Denkern am wenigsten wissenschaftliche und am meisten mystische zu bezeichnen sei. Nimmt man das Wissenschaftliche im vollen Sinne, in welchem es die den wahren Inhalt mit der wahren Form durchdringende Durchführung der methodisch-systematischen Erkenntniss durch das gesammte Gebiet der Philosophie bezeichnet, so kann man das Erreichthaben dieses Zieles weder den Vorgängern Baaders noch ihm selbst zuschreiben und muss es ihnen vielmehr nahezu gleichsehr, nur nach relativ entgegengesetzten Seiten hin, absprechen. Aber bei Baader stellt sich das überraschend Paradoxe heraus, dass er mit seiner an keine Schulform gebundenen Weise der Forschung viel tiefer in das Wesen der Dinge eingedrungen ist als die Andern und eine weit grössere Summe wirklicher, bleibender und gehaltvoller Erkenntniss erreicht hat als die Andern. Es ist viel leichter, zu dem Gehalte der Baaderschen Ideen die angemessene, wissenschaftliche, methodisch-systematische Form zu finden, als von den Methoden der Andern aus den wahren bleibenden und ewigen Inhalt der ächten Wissenschaft. Den Andern widerfährt es gegen ihre Absicht in Mystik zu gerathen und in welche Mystik! Sie taumeln mehr oder minder zwischen Wissenschaft und Mystik hin und her, indess sich Baader seiner Mystik vollkommen bewusst ist. Er ist aus Princip Mystiker, kennt aber alle Verfälschungen ächter Mystik und tritt gegen sie mit derselben Schärfe und Energie auf, mit welcher er die hohle Form- und Schablonenphilosophie bestreitet. Den Gefühlsphilosophen als solchen, Rousseau, Jakobi, Schleiermacher ist er nicht zugethan, er ist keineswegs Gefühlsphilosoph, den Pietismus be-

kämpft er, die schwächliche quietistische Mystik verfolgt er in alle ihre Schlupfwinkel. Aber die doktrinelle Mystik gilt ihm für Eins und dasselbe mit der ächt spekulativen Philosophie. Eine spekulative Erkenntniss, die nicht mystisch wäre, ist ihm keine und eine mystische Erkenntniss, die nicht spekulativ wäre, ist ihm keine Erkenntniss *).

Ob er nun darin Recht hat oder nicht, das ist die Frage. Baader rechtfertigt seine Auffassung durch seine Erkenntnisstheorie und durch seine Metaphysik, worin er sich gleichweit von dem Extrem der Kantischen Unwissenheitslehre, wie von dem Extrem der Hegelschen absoluten Wissenschaftslehre entfernt hält. Seine Beweisführung für die Wahrheit seiner Lehre ruht auf der Erkenntniss Gottes als des absolut Unendlichen, Unbedingten, wonach die Gesammtheit des von ihm Geschaffenen, somit Unterschiedenen, in seinem Urstand gedacht, als das Spiegelbild der göttlichen Unendlichkeit erfasst werden muss. Hieraus folgt die vernunftmässige Einsicht, dass Gott, der absolut Unendliche nur von sich selbst absolut und unendlich erkannt werden kann, also seine Schöpfung nicht minder nur von Gott absolut begriffen werden kann und begriffen ist. Die Erkenntniss der menschlichen Vernunft vom Wesen Gottes, der Welt und des Menschen kann daher in alle Ewigkeit nur eine bedingte und begrenzte sein, und wiewohl ihre Grenzen bewegliche sind, für deren Erweiterungsfähigkeit kein bestimmtes Maass angegeben werden kann, so sind sie doch niemals, auch in der Vollendung nicht, absolut aufheblich. Gott und Welt umschliessen daher eine Unendlichkeit von Mysterien, und keineswegs ist der Begriff des Mysteriums mit dem Umfang

*) Man vergleiche die Aeusserungen Baaders über Mysterien und Mystik, auf welche Lutterbeck im Registerband zu Baaders Werken hinweiset: Bd. XVI, 339—340.

dessen, was man Mysterien der Religion nennt, erschöpft. Die Philosophie als die Centralbethätigung der menschlichen Vernunftanlage vermag in das Unbestimmte hin nach und nach diese Unendlichkeit der Mysterien zu enthüllen, aber sie vermag nach keiner Richtung hin das Mysterium absolut aufzuheben. Wissenschaftliche Mystik ist desshalb stufenweise fortschreitende relative Enthüllung der Mysterien, deren letzter Hintergrund doch niemals absolut enthüllbar ist. Widrigenfalls müsste der Mensch, der Gott nicht ist, Gott werden können, der Unterschied Gottes und des Menschen würde wegfallen und die Grundlage unserer Unterordnung, unserer Bewunderung, unserer Ehrfurcht und unseres Gehorsams gegen Gott wäre aufgehoben. Wissenschaftliche Mystik ist daher mit spekulativer Philosophie Eins und dasselbe, und nur wissenschaftliche Mystik ist nicht Mystifikation der menschlichen Vernunft, indess Idealismus und Realismus, Spiritualismus und Materialismus, Pantheismus und Atheismus ebenso viele Formen der Mystification der menschlichen Vernunft sind.

So läuft z. B. die Erkenntnisslehre des Pantheismus auf den Widersinn hinaus, der bedingten menschlichen Vernunft die Erreichbarkeit absoluter, unbedingter Erkenntniss zuzuschreiben. Als ob absolute Erkenntniss aus nicht absoluter je hervorgehen könnte, als ob absolute Erkenntniss anders als unbedingt, ewig, unentstanden und unvergehbar wäre und als ob eine erst zu erreichende oder auch wirklich erreichte Erkenntniss eine andere als eine bedingte und begrenzte zu sein vermöchte! Gewisse und absolute Erkenntniss sind nicht zu vereinerleien. Gewisse Erkenntniss kann aus der Nichterkenntniss oder der Ungewissheit hervorgehen, niemals aber absolute Erkenntniss aus der bedingten.

Die Lehre Jesu Christi ist nicht Philosophie, sondern Religion. Jesus Christus ist der allein vollkommene Offen-

barer des wahren Gottes, der Stifter der allein wahren, vollkommenen Religion. Um Philosophie zu sein, wie einige Neuere wollen, müsste Jesu Christi Lehre vor Allem die Form der Philosophie haben oder doch anstreben. Sie verletzt nirgends die Vernunft, sie ist überall im Einklang mit der Vernunft, aber sie ist und gibt Anderes und mehr als blosse Vernunfterkenntniss oder philosophisch erkannte Wahrheit. Aber als Religionswahrheit ist sie eine, wenn auch vorbereitete, doch in ihrer erreichten innern Vollendung neue Weltanschauung gegenüber allen früheren Weltanschauungen, mochten sie in der Form der Religion oder in der Form der Philosophie aufgetreten sein. Sie schloss alles Wahre der füheren religiösen wie philosophischen Weltanschauungen dem Wesen nach in sich ein und schloss alles Unwahre derselben von sich aus. Sie hob damit wesenhaft alle falschen philosophischen Systeme und alle Einseitigkeiten der bessern auf und legte durch ihren unendlichen wahrheitvollen Ideengehalt material den Grund zu einer neuen tieferen und höheren Aera der Philosophie, die zwar nach wie vor freie Forschung sein konnte und sollte, gleichwohl aber ihr materiales Richtmaass an dem Ideeninhalt und Gehalt der erreichten vollkommenen Religion hatte *). Was von da an in allen folgenden Systemen der Philosophie der christlichen Weltanschauung nicht entsprach und mit ihr in Widerspruch trat, konnte nur Rückfall in jüdische und heidnische Weltanschauung sein, mochte sie als solcher erkannt werden oder nicht.

*) Diese Wahrheit wird auch durch den Missbrauch nicht aufgehoben, welcher von ihr gemacht werden kann und gemacht worden ist. Auch die Mathematik ist eine freie Wissenschaft, unerachtet ihre Ergebnisse nicht willkürliche Bestimmungen sind. Die Nothwendigkeit ihrer Wahrheiten steht nicht im Widerspruch mit der freien Bewegung des mathematischen Denkens.

Baaders Philosophie schöpft als freie Vernunftforschung ihre Principien aus dem menschlichen Denkgeist, ihrem Inhalte nach aber steht sie im wesentlichen Einklang mit der geoffenbarten Religion Jesu Christi. Obgleich nicht systematische, ist sie dennoch wesentlich philosophische Begründung und Entwickelung desselben Ideengehalts, welcher in der Form der vollkommenen Religionswahrheiten und ihrer unausdenklichen Tiefen ausgeprägt ist.

Die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel enthält bei all ihrer Bedeutung den Maassstab nicht, nach welchem die Tiefen Baaders bemessen werden könnten. Sie steht ihren Ergebnissen nach tief unter Baader*). Vergleicht man, Weltanschauung gegen Weltanschauung betrachtet, die Lehren Christi, vor Allem die unendlich und wunderbar tiefe Bergpredigt, mit den Ergebnissen der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, so staunt man über den bald flachen, bald excentrisch verkehrten Abfall dieser Philosophie von dem Geiste Jesu Christi, über ihr hoffärtiges Herabgesunkensein unter die Erhabenheit der ächt christlichen Lehren. Dagegen steht der geniale Tiefsinn der Lehren Baaders im vollen Einklang mit den Tiefen der Lehren unseres gottmenschlichen Erlösers. Sind Religion und Philosophie nicht direkt in Vergleich zu stellen, so können sie doch indirekt, Weltanschauung gegen Weltanschauung, in Vergleich gestellt werden. Solche materiale Vergleichung führt zur Erkenntniss, dass Kant und Herbart in eine Art philosophischen vergeistigten Judenthums, Fichte, Schelling und Hegel in eine Art philosophischen vergeistigten Heidenthums, mit

*) Die Anerkennung dieser Behauptung hängt von der Stellung ab, die man sich einerseits zum Pantheismus, andererseits zum Deismus gibt und also davon, ob man den wahren Theismus, der die Extreme überwindet, erreicht oder nicht.

christlichen Zuthaten untermischt, zurückgefallen sind, und dass nur Baader auf der Höhe der christlichen Weltanschauung sich behauptet hat.

Wenn Hegel selber die christliche Religion die absolute nennt, so muss er sie auch als die vollkommene anerkennen, über die hinaus eine vollkommenere nicht möglich ist. Dann kann aber auch die Philosophie, deren Aufgabe es überhaupt nicht ist, Religion zu schaffen, eine vollkommenere nicht hervorbringen, wenn es auch unstreitig zu den Aufgaben der Philosophie gehört, die vollkommene Religion tiefer und tiefer dem Verständniss zu erschliessen. Das heisst aber nicht ein tieferes Verständniss der christlichen Religion erschliessen, wenn man, wie Hegel, die Lehre Christi anders und vermeintlich besser verstehen will, als Christus sie verstand und offenbarte, wenn man seinen überweltlichen persönlichen Gott in die an sich bewusstlose Weltidee, auch Weltgeist genannt, umdeutet, wenn man Christi Lehren von der Unsterblichkeit der geistigen Wesen in die Lehre von der Unvergänglichkeit der Menschheit in nichtunsterblichen Individuen umgestaltet, wenn man die Nothwendigkeit des Bösen behauptet und hiemit die Freiheit leugnet, die freilich mit keinem Pantheismus zusammen bestehen kann, ja wenn man mit Hegel die Entstehung der Welt aus einem Abfall der Weltidee (auch Gott genannt) von sich selber erklären will und wie alle die Entstellungen der christlichen Lehre bei Hegel weiter lauten *). Keine Philosophie kann die wahre

*) Man vergesse nicht, dass Hegels perverse Abfallslehre aus der ersten Philosophie Schellings stammt. Gerade dieser Lehre musste sich Baader mit aller Entschiedenheit entgegenstellen, wenn der ächte Theismus hervortreten sollte. Im Grunde ist auch Schopenhauers Lehre nur eine andere Form derselben pantheistischen Abfallstheorie, welche schon Anaximander, ohne

sein, die sich nicht in ihrer Denkbewegung zum Einklang mit den Lehren der vollkommenen Religion erhebt. Diejenige, welche aus Vernunftgründen bis zu dieser Höhe sich erhebt, wird auch so unvergänglich sein als das Christenthum selber und sie wird fortwachsen wie das Christenthum auf unerschütterlicher Grundlage fortwächst. Sie wird jedem wahren Fortschritt in allen Richtungen menschlicher Entwickelung vorleuchten und jede Bereicherung der Erkenntniss willkommen heissen, sie wird die wahrhaft progressive sein und sich keinem Verfinsterungsstreben gesellen, mag es sich im Bereiche der Religion und Kirche, der Wissenschaft und Kunst, oder der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates gelten zu machen streben. Sie wird mehr und mehr alles Zeitliche nach den Normen des Ewigen zu gestalten lehren, Veraltetes dem Untergange überlassen und lebensvolle Neubildungen nach allen Richtungen auf dem Grunde des Unvergänglichen hervorrufen. Denn der Gedanke ist es, der die Welt beherrscht, siegreich durch alle Finsternisse hindurchbricht und die Welt nicht bloss mit seinem Lichte beleuchtet, sondern auch bildet und gestaltet. Die Philosophie ist nicht, wie Hegel will, die Eule der Minerva, die ihren Flug mit dem Einbruch der Dämmerung beginnt, sondern sie leuchtet stets dem Aufgang des neuen Welttages vorauf.

Zweifel von orientalisch-pantheistischen Einflüssen berührt, aufgestellt hatte. Schon von Anaxagoras, Sokrates, Platon und Aristoteles beseitigt, dem Geiste des Christenthums widersprechend, von den tiefsten christlichen Philosophen längst widerlegt und überwunden, hätte sie nimmermehr im neunzehnten Jahrhundert der christlichen Aera als Tiefsinn ausgegeben und gepriesen werden sollen. Ihre gründlichste Widerlegung hat die pantheistische Abfallstheorie durch Baader erfahren, welchem Neuere, wie K. Ph. Fischer, Weisse, J. H. v. Fichte, Sengler u. A. nachgefolgt sind.

Aber die philosophische Wahrheit hat einen analogen Kampf wie die religiöse zu bestehen. Wenn sie in dieser zerrütteten Welt auftritt, so erfährt sie zunächst dasselbe Schicksal, welches die religiöse erfahren hatte: »Und das Licht schien in der Finsterniss; aber die Finsterniss erfasste es nicht.« Und doch hat das Licht des Christenthums die Welt umgestaltet und fährt fort sie umzugestalten und ist und bleibt die Seele aller Weltumgestaltungen.

I.

Selbstbildung.

1786.

Man trägt immer ein klareres oder dunkleres Ideal von Vollkommenheit, Güte mit und in sich herum, und jede Gelegenheit kommt erwünscht, wobei man diesen dunkeln Schattenriss gleichsam illustriren — wahrnehmen kann. Jungen und sonst guten und lebhaft fühlenden Leuten begegnet so etwas bei allen ihren Freundschaften und Liebhabereien sehr oft, wie ich glaube und aus eigener Erfahrung weiss. — Ich habe noch wenig Leute kennen gelernt, die meiner Erwartung Genüge gethan oder sie wohl gar übertroffen hätten. Ich haschte immer nach Engeln, wünschte so gern meinen Traum als Wahrheit zu sehen — und fand immer Menschen und leider oft noch etwas Geringeres. Ja, die gütige Natur oder vielmehr Gott hat in jeden Menschen so ein Ideal, Vorbild von Güte, Grösse etc. eingegraben, dem er sein ganzes Leben durch nachleben und sich ihm nachbilden soll, das sich aber in dem Verhältnisse, in welchem er sich ihm nähert, erweitert und vergrössert. Denn wer hienieden hat wohl sich selbst erreicht? — Jemehr man weiss, desto mehr will man wissen, ein Fünkchen von

Sonne geht auf, und von tausenden bricht die Dämmerung an. Wissen, dass man nichts weiss, ist die grösste Wissenschaft, aber freilich nur in Hinsicht auf diese Dämmerung. Je besser man ist, desto besser will man werden! . . .

Wie? sollte dieses ewige Streben nicht ein sicheres Dokument unserer Unsterblichkeit sein? des ewigen Emporarbeitens und Hinanklimmens des Geschöpfs zum Schöpfer?... Kant nennt die Idee Gottes selbst: Ideal unserer Vernunft.

Ich las in Reimarus und finde mich völlig überzeugt, dass sich gegen die Wirklichkeit eines Weltbaumeisters von einem Gesunden kein Einwurf machen lässt. Die Leute, welche überall Verstand, Absicht, Weisheit nicht sehen und finden wollen, dagegen überall nichts als blinden Zufall, Unverstand, Verwirrung und Nacht sehen möchten, denen muss wohl Licht und Verstand und Ordnung mächtig unwillkommen und unangenehm sein! »Sie hassen das Licht!«

Von nichts Innerem wissen wir in der Natur ausser uns; von uns selbst, dem Innern in uns, nur durch Selbstgefühl, Bewusstsein, Selbstbeachtung! Nun ist die Frage: ob und wie es angeht, dass wir hier von unserem sicheren Leiter abgehen und über die Natur unseres Selbst in der Phänomenenwelt ausser uns Aufschlüsse suchen wollen? Hier liegt der Knoten, das grösste, tiefste Geheimniss aller unserer Erkenntniss liegt hier, wie ich auch aus Kant sehe. Aufschluss und Enthüllung werd' ich einmal gewiss noch finden! Mein heisser Durst wird gestillet, meine Tantalushöllenqual geendet sein, und ich ahne, dass ich dann stau-

nen werde über die Nähe der Wahrheit und über mein Haschen — nach Schatten.

Von edler, himmlischer Abkunft ist des Menschen Seele, Ebenbild, Tochter Gottes! In lichten, ruhigen, besseren Momenten erinnert sie sich dessen und edles Selbstgefühl schwellt sie. Ihre volle Kraft ist dann gen Himmel gerichtet und dieses sind die wenigen stetigen Momente, wo sie von innerem Leben, Dauer und Unzerstörbarkeit — leise, doch unleugbare Ahnungen überkommt! Von woher?

Sieh! die Blume, wie sie sich ihrem Bräutigam, der Sonne, entgegenwendet, sie sauget Licht und pranget und blühet — Nacht, Finsternisse umgeben sie, — sie welkt! — Das geht täglich vor unseren Augen nach physikalischen Gesetzen, wie man sagt, vor. Und sollten im Innern der Dinge, in der Geisterwelt diese Gesetze nicht wirken? Ist denn mein Geist so isolirt, abgetrennt, willkürlich in allem seinem Thun, als wir wähnen? — Nein, er wendet sich hinauf zum Quell und zu der Sonne aller Wesen, und Licht und Wahrheit und Güte und himmlische Wollust füllt ihn: er vergisst seines Gottes, wandelt in irdischen Dingen herum, greift nach Schatten — und welkt! Alles nach denselben ewigen physikalischen Gesetzen! Ein wahrer Influxus, den unser Selbstgefühl beweiset. — Einzig wahre Philosophie und Physik alles Gebetes.

Ja freilich gehen in unserem Mikrokosmo Dinge vor, von welchen unsere Alltagsphilosophie sich nichts träumen lässt, und man braucht doch nur die Geistessehe ein wenig

aufzumachen, um zu sehen, was da ist. Ich lese da bei Wieland, wie Phidias dazu kam, seinen Jupiter zu bilden... und siehe ich werde mit Wieland und Phidias begeistert. Ich sehe diesen voll seines Gottes, sehe seinen Jupiter, dessen Sonne den ganzen Tempel erhellt — heiliger Schauer ergreift mich! — Belausche ich nun recht sehr genau mein Inneres, so fühle ich mit innigstem Bewusstsein, dass mein Geist, mein Ich mit Willkür schafft, aus gesehenen Wirklichkeiten freilich Bilder zusammensetzt — aber diese gesehenen Wirklichkeiten — sinnliche Vorstellungen — sind weiter nichts, als die Farben auf der Palette. Der Geist, die Seele in mir, ist die Malerin, welche die dargebotenen Farben nach Willkür oder nach einer innern, tiefen, sonderbaren Idiosynkrasie mischt, schmilzt — und dem Bilde, dessen erster Schatten und Umriss in ihr vom Finger eines guten oder bösen Genius aufgezeichnet wird, aufträgt. Von meiner Willkür hängt es ab, ob ich diess Bild ausmalen will: Aber ich lasse es nicht. Mit Affen- oder Mutter- und Künstlerfreude und Liebe ob meinem Werke vollende ichs — und sieh, es ist vollendet, schwebt in aller seiner Frische und dem Reize der Reinheit ganz vor meiner Seele und ich labe mich daran, fühle mich in ihm gross und mächtig! Hier zeigt sich nun das innere Principium der Thätigkeit meines Geistes in voller Helle — die Materie strömt ihm von aussen zu — sie ist der rohe Stoff, die Nahrung, aber er ist es, der dieser Materie Form gibt, sie sich einverleibt, assimilirt — und eigentlich ist ja alles Leben und Weben des Geistes in uns — sich aus der sinnlichen grossen Welt einen geistigen Auszug gleichsam zu machen.

Schwaches, zerbrechliches Erdengeschöpf der Mensch! Trauriges Loos für den Geist, sein Thier immer mit sich schleppen, und es immer pflegen zu müssen!

Grosse Gedanken blitzen manchmal in meiner Seele auf, wie Blitze erscheinen sie, es wird wie helle in mir. Aber auch wie Blitze schwinden sie hin und ich kann sie noch nicht fest halten. Ich freue mich dann und jauchze und vertröste mich einer baldigen Morgenröthe der Wahrheit! Glauben, Gefühl Gottes.

Nach demselben Gesetze, nach welchem dieser Baum da, angeweht vom milden Lichthauche, angestrahlt vom allbelebenden Sonnenlichte, Blätter und Blüthen treibt, nach demselben Gesetze wird jede unverdorbene, nach Wahrheit und Gotteserkenntniss ringende Seele erfreut und erhellt werden. Wie? könnte man durch Anstrengung und thätiges Wollen nicht schon hier eine Stufe der innern Vollkommenheit, Weisheit und Güte erreichen, die sonst unserer nur hinter dem Grabe harrte? Moral ist ja nur höhere Physik des Geistes!

Je besser, wahrhaftiger ich mich fühle und bin, desto wahrer und unfehlbarer wird meine Erkenntniss alles Wahren und Falschen in Andern. O wäre meine Seele vollkommenes Ebenbild der Gottheit, Licht, Sonne, die Alles um sich erleuchtet und erwärmt, Annäherung zur Gottheit, grösstes, tiefstes Geheimniss in uns! Aehnlichwerdung! Aller Lug und Trug wird vor einem wahrhaften Menschen zu Schanden!

Diese zwei Tage hindurch war meine Seele milde, heiter, froh und munter, wie die nun wiederaufblühende Natur. Lachender Anblick des heiligen Tempels Gottes, wie erhebst und labst du meine Seele! Welche sanften, heiteren Gefühle

und Ahnungen durchströmen die arme, lechzende Denkerin! Sie fühlt sich zu ohnmächtig, sie alle zu entwickeln und gibt sich willig dem erquickenden Genusse hin. Dank Dir, Alleinweiser! sie geniesset und trinkt nun Ströme von Blumendüften, und trennt nicht Wurzeln! Erquickend sind diese Gefühle — nicht Gedanken mehr, die im Hirn bleiben und seine Fasern durchglühen, nein, das im Brennpunkt gesammelte Licht wird Wärme, die sich sanft und milde durch mein ganzes belebtes Ich ergiesset. Ich fühle mich nun kein todtes Kopfstück mehr, sondern Herz, Eingeweide und Glieder werden belebt, wallen und fühlen sich froh, wie der blüthentreibende Baum, der alle seine jungen Arme im belebenden Lichtstrom rüttelt.

Wunder über Wunder! Aus Empfindung ward Gedanke, aus dem Meere zuströmender Gefühle wählte sich die Denkerin einige aus und einete sie mit unbegreiflicher Schöpfermacht zu einem lichten Punkte — zum Gedanken. Nun freut sie sich mit Mutterfreuden ihres Werkes und Kindes. Aber bald würde sie verlechzen und in Ohnmacht dahin sinken im blossen kalten Anschauen und Denken. Sie schmachtet nach neuer Speise. Freiwillig lässt sie ab vom Anschauen, ruft ihre gesammelte Wirksamkeit von dem einen lichten Punkte zurück und so sieht sie mit unstät umherschweifendem Auge ihren ganzen Horizont in lieblicher Dämmerung. Der Gedanke wird Empfindung! — Bilder thun der Seele wohl! Sie sind ihre eigentliche Speise. Aufnehmen derselben, Wiederkauen gewährt Lust, und ohne diese Speise kann Gesundheit der Seele nicht bestehen. Wo solche Bilderspeise stattfindet, da ist jugendliche Vollsaftigkeit, Blüthe der Seele: wo nicht, Auszehrung und Wassersucht des Geistes. Speculation ist nur Streben nach Erkennt-

niss; ein Thor oder Taglöhner, der immer strebet und sammelt und nie geniesst.

Wenn ich inneren Frieden habe, mit mir selbst zufrieden bin, o, so bin ich es mit der ganzen Welt. Siehe da die Quelle aller Liebe und aller Toleranz. Wer mit sich kämpft, der weiss, dass Fehlen menschlich ist, fühlt seine Schwachheit beschämt und duldet gerne jene seines Nächsten. Wer aber in sich Ungerechtigkeit leidet, sich Alles verzeiht, der verzeiht sicherlich Anderen nichts.

Im Freien, als ich Herders Ideen las:

Erhabner Einblick in den Plan der Schöpfung! Wie fühlt sich mein Geist gross und erhaben in ihm! Ebenbild, Tochter Gottes! Das eine Prototyp, das sich die Natur auf diesem Erdballe vorgezeichnet hatte, scheint des Menschen Form! Er selbst Auszug, Extrakt der Welt um ihn. Mikrokosmos, siehe die Naturkette von dir hinab, so weit dir dein blöder Blick erlaubt, von Formen zum Innern zu dringen. Alle Wesen, Kräfte sollten, nach und nach, von Stufe zu Stufe, zu diesem herrlichen Gebilde, der Zier und Krone der irdischen Schöpfung, hinaufgeführt, hinaufgeläutert werden, dies Maximum der Vollkommenheit, deren ein Geist hier fähig ist, erreichen! Diese Idee Gottes ist uns in allen Geschöpfen und in ihren Formen thätlich dargelegt. Wir brauchen nur das Auge zu öffnen, um zu sehen! Auf diesem Weltatome sollten Menschen gebildet werden! Siehe den ariadnischen Faden, sich durch das Labirynth der Schöpfung durchzufinden! Aufschluss des dunkeln Geheimnisses. Gang Gottes in der Natur, die Gedanken, die der Ewige uns in der Reihe seiner Werke thätlich dargelegt hat: sie seien das

heilige Buch, in dessen Charakteren ich mein ganzes Leben hindurch mit Treue und Eifer buchstabire! Mein ganzes Leben, alles Wirken und Weben meines Geistes sei: fernher den Gedanken des Allmächtigen nachzudenken, mich seiner — der himmlischen — Vernunft zu fügen!

Gewiss ist es, dass die grössesten und wichtigsten Wahrheiten bloss in Stille, leiser Selbstbeachtung, Nüchternheit gefunden worden sind, und von Jedem, der will, der sich mit Leidenschaften und innerer Unruhe diesen inneren Sinn nicht trübt und stopft, täglich nacherfunden werden.

Es gibt keine edlere Blume als die der Humanität in uns, aber auch keine empfindlichere, nur in der leisesten Stille, in himmlischer Luft gedeiht sie und duftet, jeder unreine, giftige, irdische Hauch macht sie welken und dorren.

Die Gestalten aller sinnlichen Dinge gehen an uns vorüber: sie kamen, wie wesenlose Schatten schwanden sie vor uns hin. Aber, wir, wir bleiben und ihre Wirkungen bleiben in uns! Wohl uns, wenn diese gut sind, wenn jene nicht Ekel und Krankheit und inneren Abscheu vor uns selbst und Verzweiflung und Ohnmacht als teuflische Gespenster in uns zurückgelassen haben, dass wir ihnen nicht nachfluchen müssen als solchen am Abend unserer Tage, und an jenem unseres Erdenlebens, sondern getrost und mit innerer Herzensruhe ihnen nachsegnen mögen als den scheidenden Strahlen der stille und heiter untergehenden Sonne. Möge dann Alles, was nicht ich ist um mich und nicht mein, schwinden und vergehen, wenn nur Wahrheit und Güte und gottähnliche Schönheit in mir bleibt und mein ist an jedem Abend meiner Lebenstage!

Tag und Nacht, Leben und Sterbeabend! Was dir jeden Abend heiter, vergnügt und ruhig macht, wird dir auch den Abend deiner Tage ruhig, vergnügt und heiter machen. Die Formen gehen vorüber, wie die Gestalten des Tages vorübergingen, aber Freude oder Kummer bleiben in dir. Du brauchst keine lange Gewissenserforschung alles dessen, was dir vorübergegangen. Wie du den Tag über zugebracht hast, so bist du dir selbst, alles Gute oder Böse, das in dich kam und in dir aufkam, ist und bleibt nun in dir — und wird ewig bleiben. Wie du dich niederlegst, so träumst und erwachst du!

Die Träber der Materien können den Geist nicht befriedigen, nichts Irdisches kann ihn sättigen. Ekel begleitet ihn mitten im Genusse und innere Unruhe, sogenannte Dialektik der Vernunft im Speculiren, Alles lehrt uns laut und mächtig, dass die Kraft, die in uns lebt, denkt und wirkt, ihrer Natur und ihrem Wesen nach sich zum Himmel wendet, dass in dieser Tendenz zur Geistersonne ihr allein Befriedigung ihres inneren Bedürfnisses nach Güte und Wahrheit und Geisteswollust zu Theil wird, und dass der Mensch hier nur dann selig genannt werden kann, wenn alle einzelnen irdischen und himmlischen Kräfte, die in seinem Pilgerleben rastlos und von allen Seiten auf seine innere Kraft einwirken, in jenem glücklichen Gleichmaasse auf diese wirken, nach welchem die Diagonal-Tendenz Aller nach Oben gerichtet bleibt.

Das einzige Kriterium der Wahrheit ist innigstes Bewusstsein dessen, was wir fühlen. Der Samen aller Erkenntniss, alles Guten und Bösen liegt in mir, alles Aeussere

kann diesen nur entwickeln. Hebammendienste und weiter nichts leisten alle Bücher.

Eine Seele, die einmal in heiterer Stimmung froher Laune ist, schwärmt herum im Lande der ihr erinnerten oder gegenwärtig zuströmenden Ideen, in der Ideenwelt, wie ein froher Schmetterling auf Frühlingsauen, der aus jeder Blume sich mit Nektar des Morgenthaues berauscht und achtlos die dürre Distel vorüberschwärmt. So ist die aus allen — selbst giftigen — Blumen den süssen Honig sammelnde Biene von jeher das wahre Bild des Naturweisen gewesen, dessen nach Erkenntniss dürstende Seele überall Erkenntniss sich sammelt und überall solche findet.

Es gibt nur eine Wahrheit in der Welt, aber nirgend ist sie ganz, wie sie ist, überall klimatisirt, individualisirt, wie das eine himmlische Sonnenlicht in tausend Tropfen versickert, heller und reiner hier im Thaue der Blume, düsterer und unreiner dort aus der Pfütze leuchtend! Der reinste, himmlische Theismus des Christenthums, wie ist auch er überall in enge Dunstwolken der Sekten verschattet, nirgend so, wie er ist, in seiner himmlischen Einfalt und Schönheit, ausser hie und da in den Seelen weniger einzelner Weisen, die wie hellfunkelnde Sterne einsam und zerstreut aus dem Nebel herausflimmern, himmlische Wegweiser dem verirrten Wanderer in der Nacht.

Wenn ich von einem Buche in Wahrheit zu sagen vermag, dass es mir wohl that, so sind es die zerstreuten Blätter von Herder. Bei Lesung der übersetzten griechischen

Gedichte sowohl als der übrigen eigenen Abhandlungen des Verfassers, durch die alle ächter, froher, griechischer Jugendgeist wehet, ward es mir so wohl und leicht und ruhig um das Herz, fühlte und genoss ich das Glück: Mensch und Jüngling zu sein, so sehr, dass ich diese seligen Momente voll sanften Lebensgefühls wahrlich für die glücklichsten, besten, neidenswerthesten und doch neidlosesten meines Lebens achte. Ihm, dem Menschenliebenden, so ganz und rein humanen Manne, den ich mir lange schon als meinen Genius erwählte, fliesse dafür diese sanfte Zähre als ein stilles, heiliges Dankopfer! Ne quid nimis — nemesis adest. Goldener Spruch! Möchtest du mir tief immer ins Herz gegraben bleiben, mir mit Flammenzügen vom Firmament entgegenleuchten, dass ich überall und in Allem sanftes Maass behalte, nirgend dem ruhigen, einzig sichern Weg der Mitte entgleite! Mein Leben würde dahinfliessen still und neidlos, als ein ruhiges Bächlein durch blumige Fluren dahinfliesst, und der Abend meiner Lebenstage würde in stiller, heiterer Pracht herankommen als der sanftlachende Abend eines heitern, sturmlosen Frühlingstages! Nur bei jenem glücklichen Maass und jener glücklichen Mischung seiner verschiedensten Kräfte im Verhältniss zueinander kann der Mensch das sein, was er seinem Wesen nach nur sein soll. Nur bei dieser innern Harmonie und dem freundschaftlichen Einklang aller zu einem Ganzen wird ihm völliges Gesundheitsgefühl an Leib und Seele, mithin blühender Wohlstand beider zu Theil. Eben dieses sanfte, bestimmte Maass und diese Uebereinanderordnung aller Kräfte im Menschen macht den überaus schönen, aber auch überaus reinen und heikeln Umriss und Form der Humanität in ihm aus, von der man, wie dort von Polyklets Schönheitslinie sagen kann: Ihr Knaben, hütet euch, die Schönheitslinie auch nur um ein Haarbreit zu verfehlen! — Nur wenn der Mensch diesen sanften, schönen, reinen Umriss,

diese blühende innere Form der Humanität in sich gebildet hat und mit Sorgfalt diese edelste Blume in sich pfleget und ihrer wartet, nur alsdann fühlt er sich als Mensch ganz so glücklich, als er es zu sein vermag, geniesst er der Seligkeit, Mensch und nur Mensch zu sein in vollem Maasse, bedient er sich gerne seiner Füsse, vergessend, dass ihm keine Flügel geworden sind, weder lüstern nach verbotener Götterspeise der Erkenntniss des Guten und Bösen sich sehnend, noch beneidend die Thiere des Feldes um ihre Eicheln oder gar um ihre vier Füsse. Dieses Zuviel und Zuwenig hat sicher kein Volk in allem Wissen und Thun so zart gefühlt und so sicher vermieden als die Griechen, und eben das ist es, was in ihren und in allen Werken, wo ihr Geist athmet, so wohl thut, was uns Alles in einem milden Lichte sehen macht, und zwischen Geist und Körper in uns — leider nur auf einige Zeit — völligen, süssen Hausfrieden herstellt.

Wer lange und nutzlos genug sich auf dem flammenden Sonnenross seiner kränklich und fieberhaft erhitzten Phantasie in den Feuerkreisen umgetummelt hat, und müde und matt mit versengten Flügeln und versengtem Gehirne auf die Erde herabsieht, aus welcher er doch immer nur gemacht ist, und zu der er als zu seiner Mutter bald wieder zurückkehren muss, wie willkommen wird diesem lechzenden Kranken die wohlthätige Hand eines freundschaftlichen Genius, die in sanfter Herabstimmung seiner kränklich überspannten Kräfte seinen scharf nur auf einen und eben darum blendenden Gesichtspunkt gehefteten Blick von diesem einen Brennpunkt abruft, damit er seinen ganzen menschlichen Horizont in lieblicher, seinen Kräften angemessener Dämmerung zu überschauen vermöge! Eben in dieser sanften Herabstimmung einzelner überspannter Kräfte und dem milden, ge-

mässigten, harmonischen Spiele aller liegt wahres Glück des Lebens, heitere Weisheit, unnennbar ruhiges, himmlisches Gesundheitsgefühl, Wohlsein und der reinste Genuss des Seligen auf Erden, — eine völlige Windstille.

Aber Alles hat seine Zeit — Morgen und Mittag und Abend und Nacht, Frühling und Sommer und Herbst und Winter wechseln unaufhörlich auf unserem Erdball. Wir selbst blühen im Frühling unseres Erdenlebens, wenn alle unsere Kräfte in der zarten Knospe eben in ihrem lieblichen Jugendschimmer sich entfalten, unser Leben gleicht da der heiteren, frohen, vielversprechenden Morgenröthe. Wenige Tage und der Zauberschimmer der Morgenröthe ist vorüber, welk hängt die Blume und streut ihre erblassten Btätter in die Lüfte. Entweder ziehen trübe Wolken heran und versenken den übrigen Tag in Sturm und Schauer, oder die brennende Sonne flammt am Himmel in ihrer Mittagsgluth, zeigt nun Alles in seiner armseligen Wirklichkeit, was uns in zweideutiger, zauberischer Morgendämmerung so lieblich romantisch und glückweissagend anlockte — und der arme Mensch wühlt nun den Acker im Schweisse seines Angesichts für die Seinen um. Er, der voll jugendlicher Ungeduld noch vor wenig Stunden die Ankunft des Tages kaum erwarten konnte, sehnt sich nun matt und müde nach dessen Ende, dem ruhigeren, stillen Abend, der dann den armen Träumer mit neuen Hoffnungen labt, wieder zu neuen Träumen einladet und zu neuem Frohnwerke stärkt. Mit dem Menschengeschlecht im Ganzen und dem Entwicklungsgange seines Geistes ist es wahrlich nicht anders. Auch die frohe, schöne Jugendzeit des menschlichen Geistes ist vorüber, vorüber mit ihr der volle, friedliche Lebensgenuss, das Jugendgefühl und der Frohsinn in der schönsten, blühendsten

humansten Form, im sanftesten Gleichmaass und harmonischen Einklang aller Kräfte, vorüber mit ihnen jene aurea mediocritas, die überall aus ihren Werken uns noch als ein lieblicher Morgenschimmer entgegendämmert, uns lechzenden, keuchenden, im Schweisse unseres Angesichts am dürren Mittag — wenn man will — in literarischen Erdschollen umwühlenden Frohnarbeitern und Tagelöhnern so sanft und wohl thut, dass wir — Jünglinge — uns so gerne in jene Paradiese arkadischer Unschuld zurückträumen, aber leider nur träumen. Denn Alles, was uns umgibt, ist so entsetzlich antigriechisch, überall auch die letzte Spur des sogenannten griechischen Jugendgeistes in gelehrten und ungelehrten Zünften so rein weggewaschen, verschwemmt und zertreten, die Schönheit der eigentlich humanen Wissenschaften, wie sie jetzt getrieben werden, ist eine meist so abstechende, übelgerathene Copie der wenigen originellen Trümmer, die wir noch aus jenen goldnen Zeiten übrig haben, so abstechend gegeneinander, wie jener Herkulesrücken gegen den scheusslichen, geschundenen Rücken eines Herrgottbildes unserer Charfreitagsprocessionen, dass ich wahrlich dem Schwärmer keinen Namen wüsste, der es sich nur auf einen Moment in den Sinn kommen liesse, unter uns armen Franzgothen attischen Geschmack, attische Sitte, attischen Geist zu suchen oder gar zu finden oder, eheu, wohl gar diese zarten, nur in griechischer Luft blühenden und gedeihenden Blumen unsern Eichenstöcken aufpflanzen zu wollen.

Vorüber ist die schöne Blüthezeit der Jugend und der Mann hat wahrlich Besseres und Ernsteres zu thun, als mit dem Knaben über den verwelkten Blumenkranz zu weinen, oder mit dem frohen, sorglosen Jüngling seine Tage in sanft abwechselndem Vergnügen und heiterer Ruhe, in

seliger Musse durchzuleben! Wenn dieses Bild zu stolz klingt, weil es, wie ich gewiss glaube, unser Zeitalter in einen Mittagsschmuck kleidet, der ihm, was auch die Herrn Aufklärer und Menschenerzieher sagen mögen, in Wahrheit doch sehr fremde sitzen mag, der habe hier ein anderes:

Krank sind wir und all unser Thun und Arbeiten, alle unsere Philosophie und — Religion ist nur für uns Kranke. Die Kunst zu leben, und die Kunst, an Seele und Leib gesund zu sein, und die Kunst, zu sehen, und die ganze Menge von Künsten, die in unserem Professorenzeitalter gelehrt und ex professo von wahren Aerzten und von schelmischen Marktschreiern gegeben und gehört, geschrieben und — gelesen werden, und von denen man in andern, barbarischen Zeiten vielleicht so wenig wusste, als von der Kunst, zu gehen und zu laufen, alle diese Künste zeigen eigentlich, dass wir das wahre Leben, Gesundsein, Sehen etc. verlernt haben, dass wir krank, lahm und blind und also freilich wohl aller dieser Arzeneien hochbedürftig sind.

Aber wozu dem Kranken immer den Beichtspiegel vorhalten, ihn immer quälen mit Bekenntniss seiner Schwäche und voll Eifer, wie jener Schulmeister das arme, mit den Wellen kämpfende Kind — hilflos ersaufen lassen? — Warum den Blick immer rückwärts in die beschämende Vergangenheit, das verlorene Paradies, und nicht auch vorwärts auf Wiedererlösung, heitere Zukunft, Genesung? Siehe da den Geist des Christenthums und dessen Unentbehrlichkeit für das menschliche Geschlecht! Sei's, dass wir kränkeln, dass wir jenes gesunde Gleichmaass verloren haben und in kränklicher Ueberspannung einzelner Kräfte ganze Wissenschaften durch als in einer Fieberhitze faseln, so ist es doch unleugbar, dass eben diese Krankheiten uns, aber freilich nur

uns, Mittel waren durch die unsere innere, ewig rastlose Kraft Eindrücke und Kenntnisse überkam, deren sie in ungestörter Organisation nicht fähig war, auch nicht bedurfte, wie wir etwas Analoges in manchen merkwürdigen und von Philosophen zu wenig bemerkten Verirrungen des menschlichen Geistes bei Verrückten, Hirnkranken etc. sehen, und, wie schon Plato eine gewisse Kränklichkeit als Disposition zu lebhafterem Erkennen empfiehlt. Wirklich sind wir aber auch über eine so grosse Menge von Thorheiten hinweg, wirklich ist unser Geist von so vielen Fieberanfällen genesen, dass wir uns wahrlich mit dem Glauben an eine Abnahme des Uebels und der Hoffnung einer wirklich herannahenden völligen Gesundheit trösten dürfen.

Glauben an Gott macht selig, that es von jeher und thut es noch, nicht ein metaphysischer Beweis seines Daseins. Diess ist Thatsache, Erfahrung aller Jahrhunderte und aller Herzen! Genug, Gott lebt, so gewiss ich in einer Gotteswelt lebe. Der lebendige Glaube an ihn ist auch nicht so kalt, willkürlich und los, so wenig es die Erkenntniss der Gegenwart seiner Sorge nur ist. Innere Ruhe und völlige Zufriedenheit und Freiheit und Menschenadel habe ich, wenn ich an ihn glaube. Glaube ich nicht an Ihn, so wird mir die Welt zur Hölle und ich werde Narr und Teufel in ihr, und wenn ich auch zehn Beweise von Gottes Dasein in — Büchern aufgeschrieben hätte. Wie man sich seines Lebens freut, so freut man sich des ewiglebendigen Gottes, und unglücklich, wer sich seinen Lebensgenuss ergrübeln muss!

Form, Figur, sichtbare Bildung, Gestaltung eines Dinges! Nur am lebendigen — organischen — Wesen wird sie

uns sichtbar. Ist sie etwas Anderes, als Buchstabe eines inneren Wesens, Hieroglyphe? — Man bemerke, wie es bei dem Wortschöpfen und Nennen zugeht, ohne welches wir nichts zu kennen vermögen. Erst liegen die Merkmale der erschauten oder vorgestellten Dinge zerstreut und einzeln und dunkel in unserer Seele als unentwickelte Glieder des Embryo — disjecti membra poëtae. Sie schwimmen gleichsam ungeformt im Reiche der Schatten, dem Scheol oder der Hyle. Nun fasset sie die Schöpferin plötzlich zu einem Ganzen — Gedankenwesen — zusammen unter einem Worte oder Namen. Hiemit und hiedurch bekommen alle jene einzelnen dunkeln Begriffe Haltung, Wirklichkeit, Leben! Sie stehen zusammen nun als ein wirklich neugeschaffenes Wesen vor ihrem inneren Auge, und man sieht, wesshalb in morgenländischen Sprachen Namengeben und Schaffen und Sichfreuen seines Gezeugten — Synonyme sind. Siehe! Tiefstes Geheimniss in uns, — Bild Gottes, des Ewigschaffenden sind wir!

Freilich ist alles Gotteserkennen des Menschen nur menschlich. Der Mensch im ersten, frischesten Anblick der Natur lebt, fühlt, weiss, erkennt sein Leben, nicht unwirksam und todt, sondern thätig, immer regsam, wirkend in und aus und um sich schaffend. Mit wahrer Schöpfermacht ruft er Gedanken in sich hervor aus dem dunkeln Reiche des Ungeborenen, seiner Seele Scheol. Dingen ausser sich schafft, bildet er seine Idee an, belebt sie gleichsam wie Pygmalions Statue mit seinem Geist. Nun sieht und fühlt er sich nicht allein in der Natur, sondern selbst innigst auf eine ihm ewig unbegreifliche Weise, mit ihr verwebt und in seinem Kräftespiel mit dem ihren verflochten. Ueberall sieht er auch um sich rege Wirksamkeit, Boten und Offenbarungen des inneren Lebens; Formen entstehen und gehen unter, Alles empfängt und gibt, bindet sich an und

trennt sich, liebet und hasset. Bald wird ihm im frohen, segenreichen Schöpfungstumulte Verstandessinn geöffnet, überall offenbare und versteckte Einheit im Mannigfaltigen, Ordnung im scheinbaren Tumulte und Verwirrung. Gang weiser, lieb- und segenreicher, absichtvoller, allumfassender allgütiger Naturgesetze in dem grossen All, — Vaterregierung mit Gottesaugen zu erkennen! Hier wird ihm — ohne Zweifel im Anbeginn durch Vaterlehre — Aufschluss und Enthüllung des grössten Geheimnisses der Natur, Aufschluss über das ewigschaffende, ordnende Dasein eines unsichtbaren Weltgeistes in der sichtbaren Welt. Ueberall um den Menschen wird Allen alle Augenblicke gegeben und Alle empfangen. Sie selbst geben es sich nicht, darum muss wohl Etwas ausser ihnen sein, das ihnen gibt. Dieses grosse, eine Etwas muss eben darum Fülle alles Lebens, der allweise, allgütige Hausvater der Natur sein. Oder gibt er, der Mensch, diess Alles? So gut Geschöpf als alle übrigen Einzelwesen begreift er das Wie seines Daseins, Lebens, Wirkens und Schaffens ja so wenig, als jenes des grossen, gesammten Alls um und ausser sich, fühlt alle Augenblicke die Abhängigkeit, Unterworfenheit seiner selbst den ewigen, unwandelbaren Gesetzen des grossen Alls. Wer diesem All das Leben gab und erhält, wer die Gesetze, nach denen sich die Lilie des Feldes kleidet, und Orione werden, in Eins band, mit einem Blick umfasste und der Natur vorschrieb, derselbe Eine gab das Leben also auch mir. Denn Tollsinn wäre es, wenn ich mich, etwa ein müssiger Zuschauer, aus der Natur herausheben wollte! »Ich lebe also in Ihm, wie das grosse All nur in Ihm lebt. Gottes Leben ist mir also so lange wahr und unbegreiflich, so lange mir mein Leben wahr und unbegreiflich ist. Er lebt, so gewiss ich in Seiner Welt, der Welt des einen Gottes, lebe!

Wer, der auf den ätherischen Schwingen der übermenschlichen Metaphysik sich müde nach seinem Gott, dem unbegreiflichen, unnennbaren, grossen Unbekannten gesucht hat, und aufgelöst im Gefühle seines Nichts in dem Meere seiner Unermesslichkeit nun untersinkt, wer würde nicht die menschliche Lehre und menschliche Philosophie selig preisen, die, schonend seiner Schwäche und Ohnmacht, den erhabenen Gott ihm vom Himmel auf seine Erde herabruft, und statt Ihn in die unendliche Wolkenhöhe, wovor dem Erdenmanne schwindelt, auf den blendenden Lichtthron in unermesslicher, ihm unerreichbarer Ferne als Regierer des grossen, stummen All's zu setzen, in seine niedere Hütte herabbringt und seinem wunden lechzenden Herzen und seinem unmündigen, schwachen, mit Schrecken und Zweifel ringenden Verstande — als seinen Vater ihm verkündet! Was wäre wohl endlich Gott dem bei Weitem grösseren Theile, ja der gesammten Menschheit, wenn sie Ihn nicht als Vater in Ihrem Herzen erkenneten? Siehe um dich, Vernunftheld, und verstumme, und du, Weiser, siehe auf zu Gott und freue dich der väterlichen Milde deines Gottes, der Aller Gott ist und sich Allen mittheilt, wie und soviel sie Ihn zu fassen und zu erkennen vermögen, und Wunder über Wunder durch die einfachsten, still aber mächtig durch alle Zeiten durchwirkenden Mittel, der die erhabensten Lehren seiner Gegenwart, seiner Allregierung etc., dieses grössten aller Naturgeheimnisse, zum allgemeinen Volksglauben gemacht hat. Seine Religion ist und bleibt die göttlichste und menschlichste aller Lehren und Philosophien. Schweige denn und verstumme!

Ich habe es nun schon manchmal bemerkt: einige Zeit vorher, ehe ich in meinem besseren Wissen wieder um einen

Schritt vorrücke, geht das Gefühl einer wüsten Leere, einer Verbannung, inneren Kampfes, einer Unordnung und Unzufriedenheit mit mir selbst vor. Gährung fühle ich dann in mir und der Geist wird trübe, bis die Hefe sinkt und der lichte, lautere Wein nun hervorgeht, der unter jener Gährung und nur unter ihr gebildet und geläutert werden konnte. So kämpft beim Morgenanbruch das Licht mit der Nacht, so wird in der Natur aus jedem und unter jedem Grabmal ein — Brautgemach, und so führte auch mich — Dank dir, o Gott, — Gährung und anscheinender Tod des Wissens, Skepticismus, als wahrer kritischer Todeskampf zur lebendigen Erkenntniss Gottes!

Hier fing ich an, die h. Schrift zu lesen!

Wie man in der h. Schrift alten und neuen Bundes mit dem gemeinen Wortsinn sich begnügen und sich doch im Ernst an sie als an ein göttliches Buch, in dem Wahrheit und Leben ist, halten kann, das begreife ich nicht.

O ihr an Geist und Herz Verschnittenen! Was nehmt ihr aus diesem Buche das Ueberirdische, Uebermenschliche, Göttliche heraus und ärgert euch daran? Mit ihm nehmt Ihr Alles, gar Alles weg.

Der mystische Sinn, von dem ich redete, ist freilich nicht für Alle, und wer den Geist nicht hat, bleibt am Worte kleben und ärgert sich daran. Wem es aber vom Vater gegeben ist, der sieht überall helle und klar, wo Andere nicht sehen und leugnen.

Keine Wahrheit geht unter am Gewande der Gottheit und vom Wort Gottes wird keine Silbe untergehen, bis Alles erfüllt und vollendet sein wird.

Nur eine Wahrheit gibt es in der Welt, wie Gott nur Einer ist und Christus durch Ihn und in Ihm.

Aerzte und Naturweise bekennen es einmüthig, dass das Fleisch alles, so da lebet, verdorben ist. Die allgemein überhandnehmende Nerven- und Geistesschwäche und Aufklärung in unserem gesitteten Menschenvolke ist ein leider untrügliches Symptom einer uns allgemein bevorstehenden Revolution. Leibhaft sind wir mit allem unserem sinn- und gottlosen Dichten, Thun und Zerstören das als Zwerge der Schwäche und elender, siecher Ohnmacht, was jene Riesen vor der Sündfluth im Grossen waren. Jene Himmelsstürmer sündigten durch gigantische Unternehmungen, und wir Himmelsstürmerlein durch Nichtigkeit. Darum, so lasset uns den alten Menschen ausziehen und des besseren Keims in uns pflegen und warten. Die Moral am Ende der Fabel unseres Lebens ist: »Selig sind die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!«

Der eine Geist in uns ist es, der uns als ein substantielles Wesen erweist. Dass unser Ich — Geist, Seele — ein für sich bestehendes, lebendiges, einzelnes Wesen ist, ist ebenso unleugbar, als dasselbe innigstes unleugbares Selbstgefühl der Ichheit in uns und ihrer Permanenz beweist.

Wenn Meiners sagt, dass wir alle Augenblicke erfahren, nicht, dass wir unverändert dieselben seien, die wir vorher waren, sondern dass wir immerdar unsere Veränderung er-

führen, so hat er insoweit recht. Nur kann diess gegen die Permanenz der Substanz unseres Ichs nicht nur nichts beweisen, sondern jene nur bekräftigen. Ich erfahre freilich alle Augenblicke, dass ich nicht mehr auf dieselbe Art bin, als ich vorher war. Wäre ich nun aber meiner Substanz nach nicht immerwährend derselbe, wie könnte ich es inne werden, dass ich anders geworden bin? Bliebe das Substratum aller jener Kraftäusserungen, die unaufhörlich in ihrem Spiele abwechseln, nicht eines und dasselbe, so würde ich mit jedem Augenblicke vergessen, nicht bloss, wie und was ich war, sondern auch, dass ich war.

Dass wir durch die Sinne das Innere der Wesen nie inne werden, dass alle Erkenntniss sich abändert mit dem Sinne, und also für sich nichts Bleibendes, Bestehliches ist, dass es also gröblich gefehlt ist, Alles, was Materie und sinnlich ist, sich als ein selbstständiges, ausser uns und ohne uns wirklich bestehendes Ding zu denken, so sehr gefehlt, als wenn man sich Farbe ohne Auge als existirend vorstellen wollte, daran wird wohl Niemand zweifeln, der es überdacht hat, dass der Gelbsüchtige, wie der mit reinem Auge, dass beide wahr und doch anders sehen, und dass also weder die weisse, noch die gelbe Farbe anderswo existirt, als in ihren Augen; dass also alles Sinnliche alle Augenblicke hinschwindet wie ein wesenloser Schatten, und im Flusse der Zeit alle Augenblicke untergeht und alle Augenblicke mit unserer und aller Wesen Umwandlung umgeformt wird, alle diese Wahrheiten sind in der Theorie eben so sicher und unleugbar, als gewiss es wenige Leute in der Welt gibt, die sie in praxi als solche erkennen und sich zu Herzen nehmen.

Wenn aber Alles um uns nur Schein, Phänomen ist, so ist doch unleugbar, dass dieser Schein als Wirkung von seiner Ursache zeugen und dass das Unsichtbare im Sichtbaren und durch dieses sich offenbaren muss. Sollte es also nicht möglich sein, in der sichtbaren Copie wenigstens das unsichtbare Urbild wahrzunehmen? Und thun wir das nicht wirklich alle Augenblicke, Jeder, so gut er kann? Und sollte es nicht Meister in der Kunst zu lesen geben?

Hier kommt uns sonst allgemein die Analogie zu Statten, wie Herder so tief und wahr bemerkt. Mit unserem Selbstgefühl beleben wir alle Wesen ausser uns und ohne diess wäre Alles um uns todt, nur Hülle ohne Leben und ohne inneren Geist. Alle Augenblicke handelt der Mensch nach dem Satze: dass er, was um ihn ist, durch sich und nicht sich durch das, was um ihn ist, erklären soll.

Die sogenannte sinnliche, materielle Natur ist Symbol und Copie der inneren geistigen Natur. Jede Handlung, That Gottes in der belebten und in der leblosen Natur, in der Natur und Bibel ist semantisch, symbolisch, Erfüllung und Aufschluss des Vorhergegangenen, und Keim und Siegel des Zukünftigen.

Satan trennt, um zu trennen, zu zerstören — er ist Mörder von Anfang. Christus trennt, um zu gewinnen. Denn keine Leidenschaft verträgt sich mit der andern, unter ihnen herrscht ewige Unruhe, ewiger Zank. Eine Tugend verträgt sich aber mit allen andern, ist nur eine Ruhe, eine Harmonie.

Dort ist Fäulung, Tod; hier, bei Christus, Leben, Läuterung, Belebung, Assimilation. So ist der todte, faulende Körper ohne Leben, ohne Einheit, ohne Wärme; dagegen der lebende Körper ist ganz von bildendem, hinaufläuterndem Lebensgeiste durchdrungen. Satans Absicht und letzer Zweck ist: Uebel, Tod; Alles Lebendige, aller Genuss nur lockender Reiz, süsses Gift als Mittel. Christi Endabsicht ist Leben, Güte, Beseligung, bitterer Lebenstrank dient ihm nur als Mittel. In der gegenwärtigen Phänomenenwelt, dem Schattenspiele, wo Licht mit Finsterniss immerdar kämpft, in diesem grossen, einen Drama zwischen Christus und Satan wird darum nach Gottes ewigem theokratischen Regierungsplane jedes vom Satan entgegengewälzte Uebel allemal nur Mittel zum Guten. Kein Uebel ist also hienieden Zweck. Weil wir einmal sterbliche, sündige Menschen sind, Gotteshauch, eine kleine Weile im Staubgebilde herumwandelnd, — darum ist freilich Christi Weg gerade der entgegengesetzte von jenem des Satan. Dieser breit im Anfang und lockend, schrecklich sein Ende und tödtend. Hier ist nämlich aller scheinbare Genuss nur Mittel zum Nichtgenuss: dort dagegen anfangs der Weg dornig, Nichtgenuss des Zerstörenden nothwendig als Mittel zum Lebensgenuss. Kreuzestod ist und bleibt daher der einzige Himmelsweg zum Leben und zur Auferstehung.

Es gibt also hienieden eigentlich keine Trennung, Gährung zum Tode, nur zur Läuterung. Auch Satan kann nichts wider, nur für die Wahrheit. Wider Willen baut auch er, indem er zerstört. Und Zweck des Ganzen? Ausbreitung der Alleinherrschaft des Ewigen, Einigung alles Lebens zum Leben durch Assimilation, Anähnlichung, Wieder-

herstellung des zerstörten Tempels des lebendigen Gottes! Wiedergeburt!

Je Gottähnlicher, Christusähnlicher, reiner, desto mehr Sinn für alles Göttliche, Reine. Je Satanähnlicher, desto mehr Sinn für alles Satanische, Teuflische.

In Gottes Bild ganz umgewandelt werden, Ihn schauen im Sohne, wie Er ist, das heisst in Gott leben, selig sein.

Jede kleinste Regung zum Guten in des Menschen Herzen hat etwas Göttliches in sich, ist himmlischer Keim alles übrigen Guten, aller Tugend und offenbart sich als solcher bei nur nicht entgegenarbeitender Cultur. Der schlimmste, verdorbenste Mensch hat solche Momente von Liebe, Freude, in denen er wirklich zu allem Guten mehr aufgelegt und geneigt ist, weniger offen dem Laster. Himmlische Momente! Selig, wer euch in sich und Anderen als solche erkennt und benutzt! So unverträglich ist das Licht mit der Finsterniss, so sehr entfernt auch der kleinste Strahl der Gnadensonne alles heterogene Schlimme und assimilirt sich das Assimilirbare! Kein Mensch ist darum ganz gottlos. Jeder hat solche Momente, wo er mit ganzer Seele Gott fühlt, liebt, — glaubt, oder Ihn, den Ungenannten, Unsichtbarnahen, ahnet, fürchtet, wo ein Tropfen vom Meere der alles beseligenden Liebe sein Inneres augenblicklich ausfüllt und schmilzt, oder das alles Unreine, Ungöttliche auffressende Rache: und Eifer: Feuer des Herrn wie ein Blitzstrahl ihn im Innersten erfasst; jenes ein Pfand des himmlischen Reiches, dieses ein Verkündiger des Gerichtes!

Aber auch jede leiseste Regung zum Bösen ist Keim alles Uebels, Keim der ganzen Hölle! Eine Leidenschaft, eine Sünde gebiert die andere, alle untereinander freilich selbst im immerwährenden Kampfe, nur zum Kreuzigen der Unschuld, zur Tilgung des Guten, also zur Erzeugung neuer Sünde, vereint und in Harmonie. Jede Tugend dagegen Keim aller übrigen, Keim des ganzen Himmels, alle mit einander bestehend und nur eine.

Kein einzelner Mensch ist hienieden ganz Mensch und vollkommen, das eigentlich Menschliche oder vielmehr Göttliche im Menschen ist unter alle vertheilt, der eine Gottesstrahl über alle ausgebreitet und millionenmal gebrochen, gespalten, in Millionen Farben, Nüançen zurückschimmernd; aber lauter Fraktionen derselben Einheit, Caricaturen desselben Gottesbildes.

Die Poesie malt zwar aus gesehenen Wirklichkeiten, aber nicht nach gesehenen. Die Einbildungskraft, die Mutter der Phantasie, ist ein Mikrokosmos von Geheimkünsten in uns. Herder nennt sie treffend und wahr die Blüthe der Sinnlichkeit, den Boten zwischen Körper und Geist in uns. Ob sie vom Geiste unzertrennlich ist? Ich glaube, sie ist ihrer Substanz nach eben jener innere Sinn, der in einer anderen Art des Seins erst vollends aufwacht, dessen Geheimkräfte nur hie und da bei disharmonischer Aufreizung sich offenbaren.

Erinnerung, Gedächtniss, Wiederherstellung des Vorübergegangenen ist vielleicht nie rein, ohne Farbe, Tinktur

von der Phantasie anzunehmen. Jede unserem inneren Auge vorschwebende Idee bekommt gleichsam den Widerschein vom ganzen Fundus animae, der im Flusse der Zeit immerdar wechselt. Unser inneres Leben ist also so gut als unser äusseres, beständiger Fortgang, Wachsen oder Abnehmen, Lebendigerwerden oder Faulen. Alles existirt nur einmal, Alles, was ist, ist individuell. Ich kann es darum auch gar nicht leiden, wenn die Schulpsychologen von Ideen, Begriffen etc., wie von hölzernen Stiften reden, die einmal unserem Geiste aufgeheftet worden und es nun so bleiben sollen. Jeden Augenblick lebt ja, d. h. wirkt und wird gewirkt der Mensch, der innere und der äussere, und jeden Augenblick anders, und keinen Augenblick ist etwas in und an ihm isolirt und unabhängig vom ganzen All. Diess gilt von der kleinen wie von der grossen Welt. Denn Alles ist nur Eines, lebt in Einem!

Was aber in diesem nie stockenden Flusse immerdar bleibt, was immer wieder kommt, also eigentlich nie verschwunden war, hiemit: die Wahrheit im Schein zu erblicken, zu fassen, ist Werk der Vernunft und Philosophie. Im Schein das Sein, im Mannigfaltigen das Eine, im Vergänglichen das Unvergängliche, im Verweslichen das Unverwesliche, im — anscheinenden — Tode das Leben, in der alle Augenblicke schwindenden, wahrhaft sterbenden, verwesenden Materie den lebendigen, schaffenden, bauenden Geist zu sehen, zu ahnen, das ist das Werk der Vernunft, dieses Gottesstrahls, dieses *Θεῖον* im Menschen.

Natürlich kommt Vernunft und Philosophie zuletzt, und kann und vermag nichts ohne dasjenige, was Erfahrung,

Phantasie ihr Gutes und Schlimmes, Reines und Unreines darbringen. Tradition und Phantasie bilden und regen jedes Knaben Vernunft auf, und wahrlich von jeher ist die Vernunft des gesammten Menschengeschlechtes auf keinem andern Weg geworden und wird, so lange die Welt steht, auf keinem andern Wege — gewonnen werden.

Festlicher Tag, sei mir gegrüsst und auserkoren vor hundert andern! Du führtest mich der Wahrheit näher, an dir ward mir die milde Gabe von Oben, Gottes, des Lebendigen, Heiligen Nähe in einem heiligen Momente zu fühlen, innig und lebendig. Ein Blitzesblick ward mir vergönnt, die Wahrheit zu schauen! Was lehrt die tiefste Kunde der menschlichen Natur, was lehrt Speculation, was der tiefste Einblick in die Tiefen unserer selbst, unseres nach Wahrheit und Frieden immerdar ringenden Geistes? Was? Es ist Interesse, Bedürfniss der Vernunft und des Herzens, des ganzen inneren Menschen, einen Gott anzunehmen, zu glauben, zu ahnen, einen Gott des Kopfes und des Herzens, des Erkennens und des Wollens, einen Gott der Liebe zu suchen, zu finden, zu erkennen, zu lieben, zu schauen und zu haben. Diess innige Streben ist unzertrennlich vom Menschen und ihm angeboren. Kein Mensch kann sagen, dass niemals, weder in seinem Kopfe, noch in seinem Herzen, noch in beiden zugleich, das innige Bedürfniss lebendig und rege geworden sei nach jenem grossen Unbekannten, Einen zu schreien, wie der Hirsch nach Wasser und der verirrte Fremdling in der Wüste nach dem lebenden Quell schreit und dürstet. Jedes menschliche Individuum hat in seinem innersten Heiligthum jenen Altar aufgerichtet dem Ignoto Deo — und jedem menschlichen Individuum wird von Zeit zu Zeit eine Paulusstimme, welche den manchmal wie tief

unter Asche oder Schlamm glimmenden heiligen Himmelsfunken auf dem Altare anfacht zur Flamme der Liebe — oder des Rachefeuers. Woher kommt mir und dir jenes eingeborene Streben? Wohin will es? Falle nieder mit mir in den Staub und juble und bete an Ihn, den Lebendigen, der allein lebt in diesem Streben. Sein Werk und innigste, naheste Offenbarung Seiner ist dieser Zug und Hang nach Ihm! Dem aller Orten und Allem, was da lebt und webt, einig gegenwärtigen, nahen Geist, der nur im Geiste und in der Wahrheit, nicht im Fleische und im sinnlichen Schein gesucht, gefunden und angebetet sein will.

Hienieden ist überall Gährung. Eine uralte Scheidekunst lehrt aber, dsss es gebe eine Gährung zum Leben und eine — zum Tode. Der Tod im Physischen wird und wirkt aber nach uralten Naturgesetzen zum Leben im Psychischen und umgekehrt. Das grosse lebendige Kunstrad der Schöpfung läuft immerdar um. Die Lebensflamme läutert sich, und höheres Leben wird nur durch Zerstörung — Aufopferung — des Niedrigeren. Jeder aus uns trägt den Beweis dieses grossen Schlüssels an seinem äusseren und inneren Leben immerdar mit sich herum; es braucht nichts weiter, als die Augen aufzuthun, um zu sehen, was da ist. Die Gährung zum Leben bleibt nie stille stehen, geht auch nicht zurück, sondern vorwärts durch Stufen. Dieser Gährung Laufbahn ist die Zeit und ihr Zweck völlige Scheidung alles Reinen vom Unreinen. Wiedergeburt.

»Was Eins war und getrennt worden ist, sollte wieder Eins werden!«

Diess der Plan der Schöpfung, immerfortwährende, zu demselben einen Ziel und Ende eilende Ausführung wirkt überall nach dem gleichfalls uralten Naturgesetze: »Ex quo aliquid fit, in illud iterum resolvitur, et per quod aliquid fit, per illud ipsum resolvi atque reduci in suam primam materiam seu naturam necesse est.« (Baco). Diess Gesetz zeigt sich, im Grössesten wie im Kleinsten, sichtbar hienieden im grossen Werke der Verähnlichung, der Assimilation.

Unverkennbar ist dieses grosse Werk; denn Alles wirkt sich ja in der Natur durch Analogie. Alle physischen und psychischen Affinitäten sind diesem einen Gesetze unterworfen. Wer z. B. zu Gott kommen, Ihn fühlen, geniessen will, der muss in dem Momonte sein eigenes Herz divinisiren. Im Momente der Christus-Näherung — der Annäherung zum Bilde der Gottheit im Menschen — wirkt er in mir. Darum ist es Eins: Gott schauen, wie Er ist und in Sein Bild verwandelt, Sein Organ, Tempel, Leib sein. Auch gibt es darum ausser Gott kein Gotterkennen, oder gar, wie es die ärgsten Schwärmer nannten: Wissen, dass Er sei, sondern Alles nur in Ihm und durch Ihn. Summa: Er ist es gar, der das Wollen und das Vollbringen, beides in uns auswirkt. Das Ihn Suchen kommt von Ihm, aber Ihn suchen und Ihn finden und — haben ist nur Eins.

Man kann Ihn nicht von ganzem Herzen suchen, ohne besser zu werden, und nicht besser werden, ohne Ihn zu finden, zu lieben!

Alles Gute, Bleibende wird hienieden nur errungen mit Arbeit und Mühe und im Schweisse unseres Angesichtes,

Wahrheit und Tugend, Erkenntniss und die Krone unseres Lebens — Gewissensruhe! Wo ist der gute und also allein grosse Mann, der seine Tage unter dem Monde anders, als im steten Kampfe mit seiner schönen oder schlimmen Natur hinbrächte und nicht edle Zeugnisse seines Heldenkampfes hinterliesse? — Durch Trauern wird des Menschen Herz gebessert und das Herz des Weisen ist im Klagehause und das Herz des Narren im Hause der Freuden.

Wer recht weiss, der thut, aber auch umgekehrt, wer thut, der weiss. Wir fragen immer nach Wahrheit, was aber uns wirklich schon Wahrheit ist, und in unser Thun bereits übergegangen, darum bekümmern wir uns wenig. Ist das nicht Thorheit der Thorheiten? Willst du also wissen, was die wirklich ächte, lebendige Wahrheit ist, so erforsche genau dein Thun, wie du alle Augenblicke oder doch die meiste Zeit über handelst Hier wird dir das wahre Licht aufgehn! Man darf sich nur daran gewöhnen, manchmal, auch mitten im bürgerlichen Leben, zu sich selbst zu kommen. Die kleine Mühe belohnt sich bald reichlich und schön, und unvermerkt bekommen wir mehr Lust in diesen manchmal wie dunkeln Abgrund Licht und Helle zu bringen, in diesem lebendigen Buche nicht mit Lesen, sondern mit Schreiben anzufangen. So geht z. B. wahrer Glaube, der eigentlich nur dunkles Wissen, Keim des Erkennens ist, beim fortgesetzten Handeln sehr bald und leicht in Schauen über, und darum sagte ein Weiser, der wahrlich mehr gethan hat als alle Weisen dieser Welt und weniger geredet, als der Kleinste aus diesen: »Wer meine Lehre hält, wird inne werden, ob sie aus Gott sei,« und sein Liebling sagte: »Wir kennen Ihn, so wir seine Gebote halten.«

Man kann nicht zugleich böse sein und sein Gemüth aufrichtig und herzlich zu Gott erheben. Darstellung und Beherzigung der Allgegenwart, Allmacht, Güte Gottes verträgt sich nicht in meinem Inneren mit sündhaften Gedanken und der Lust, ihnen nachzuhängen. Ja, so erfreuend, Geist und Herz erhebend, Licht in meinen Verstand und belebende Wärme in mein Herz bringend auch der Gedanke und die Vergegenwärtigung oder Intuition von Gottes Nähe, Leben mir in guten, ruhigen, lichten Momenten und Stunden meines Lebens ist, ebenso unwillkommen, unruheerregend, ängstigend, lähmend, brennend wird mir dieselbe Intuition des lebendigen, allordnenden und allvergeltenden Gottes im Momente leidenschaftlichen Strebens nach verbotener, lustreizender Frucht. Man kann aber auch nicht aufrichtig und herzlich zu Gott beten, ohne mit dem unleugbaren Gefühl seiner inneren Krafterhöhung, grösseren Geistesbelebung, sein Gebet zu enden.

Wie kann der an den Erlöser von allem Uebel glauben, welcher kein anderes Gut kennt, als zeitliches Wohlleben und der den nagenden Wurm der Sünde in sich und die schreckliche vis inertiae und centrifuga seines Geistes nicht tief und schmerzlich fühlt? Ein Erlöser kommt nur zu Gefangenen. Aber ein Gefangener, und Jeder aus uns ist ein solcher, kommt, unmittelbar wenigstens, nicht aus Gottes Hand. Demnach ist der Mensch, wie wir ihn dermalen und wie wir ihn in der Geschichte kennen, kein ganz reines Geschöpf Gottes.

Sichtbar eilt die Natur mit uns durch dieses Leben, soviel sie kann. Freilich bestreut sie, nach ihrer mütter-

lichen Art, alle unsere Lebenspfade mit Blumen, aber diese, sobald wieder verwelkend, sollten uns selbst immerdar in der nüchternen Besinnung erhalten, dass wir hienieden nirgend zu Hause und daheim sind, und wehe dem Träumer, der diese Besinnung verliert und sein Pilgerleben für seine wahre Heimath nimmt.

Wir sind aber in mehr als einem Betrachte hienieden Fremdlinge und Ausländer. Der Mensch findet ausser seinen Reisegesellen selbst in dieser überall stummen Natur nirgend ein Wesen, das seine Sprache versteht, dem er sich also mittheilen könnte, von welchem er Rath, Hilfe und Auskunft über so Manches holen könnte. Und wahrlich, er bedarf solcher Hilfe, solcher Leitung mehr, als ein verirrtes Kind in der Wüste. Diess innige Gefühl eines Bedürfnisses des näheren Umgangs mit höheren Intelligenzen offenbart sich im Menschen bei jedem Schritte.

Es gibt ohne Zweifel keinen Menschen, der, wenigstens in einigen Momenten seines Lebens, nicht vom Gefühl der Nähe einer verborgenen höheren, mit Absicht handelnden Kraft ergriffen würde. Es stünde elend, wenn die Religion uns nicht Gewissheit über die verborgene Geisterwelt, ihre Influenz und ihren Zusammenhang mit uns gegeben hätte, und ich begreife darum gar nicht, wie die Philosophie sich sträuben mag, an ihre ältere Mutter sich in Demuth und Dankbarkeit anzuschmiegen. Sonst sehe ich auch nicht, warum man Religion und sogenannte Naturphilosophie immerdar trennt, und die Naturphilosophen thun, als ob sie von der Religion gar nichts wüssten. Erste und letzte Philosophie ist und bleibt doch immer Religion, und wenn gleich

hie und da am festen Stamme der Religion die Vernunft in eigenmächtigen Gespinnsten sich loswand und fort spann, so sollte sie doch nie vergessen, dass sie den Grundstoff ihres ganzen Gewebes nur der Religion zu verdanken hat. Die heilige Geschichte ist es aber allein, die uns die Fakta rein und unverfälscht aufbehält und die darauf gebaute heilige Physik bleibt auch immer die schönste, humanste, unseren beschränkten Kräften angemessenste Philosophie und Theorie darüber. Das alte und neue Testament — keines ist vom andern trennbar — existirt einmal als unleugbares, nichtwegzudemonstrirendes Faktum. Wer die geschichtliche Wahrheit der alten oder der neuen Bibel angreift, der greift eine notorische, weltkundige, vor aller Welt geschehene und gesehene, und von aller Welt als solche durch Jahrhunderte fort einhellig anerkannte Sache an, der leugnet alle Geschichte, verwirft alles Zeugniss des Geschehenen, Vergangenen, glaubt an keine Urkunde in der Welt. Was geschehen ist, bleibt geschehen und was geschrieben ist, bleibt geschrieben und diess, dass es nämlich eine geschichtliche, weltkundige Sache mit dem Christenthum ist, das sei und bleibe der feste, unverrückbare Eckstein eines felsenfesten Glaubens. Aber nicht Jeder, der Herr! Herr! sagt, wird sein Reich ererben, und so auch nicht der, welcher die Sache bei dem blossen Glauben an die Geschichte des Christenthums bewenden lässt. Worauf es hier ankommt, ist: diesen Glauben an Christum lebendig wirken lassen in sich in Gesinnung, That und Handeln.

Auf diesem Wege gelangt man vom Glauben zum Anfange des Schauens, das dereinst in jener Welt mit völligem himmlischen Schauen endet.

Es bleibt einmal ein festes, weltkundig grosses Wort: »dass der vom Anfang an verheissene Erlöser in die Welt gekommen und sichtbar unter den Menschen erschienen ist, um diese Welt selig zu machen und die leibeigenen Knechte im Hause des Vaters loszukaufen und zu befreien von den Banden der Sünde.« Nothwendig und unentbehrlich musste also dieses Kommen des Messias sein zu unserer Befreiung. Der sogenannte Stand der Natur muss also für jedes menschliche Individuum ein gewaltsamer Zustand und keineswegs so natürlich sein, als der grosse Haufe wähnt in seinem sinnlichen Todesschlummer. Der Plan der christlichen Heilsordnung liegt aller Welt nun gar zu offenbar vor Augen, — einem kleinen Häuflein auch am Herzen, — dass dieser nämlich nicht etwa bloss Erziehung eines unschuldigen Kindes zur höheren Stufe der Moralität, wie auch Herder zu lehren scheint, sondern Erziehung eines gefallenen, vom Vatergesetz muthwillig weggetretenen Kindes ist. Wiedergeburt! — Und wahrlich nicht mit Blumen ist der schmale Weg, zu dieser Wiedergeburt, zu diesem verlorenen Erbgut zu gelangen, als mit süsser Lockspeise bestreut, sondern mit Disteln und spitzigen Dornen. Der schimpfliche Kreuzespfahl endlich ist aufgerichtet als Panier und einzige Leiter zugleich zum Himmelreich. Warum das? Und warum weigert sich kein Gutgesinnter dieser wahrlich anfangs bitterschmeckenden Arznei, und warum fühlt ein solcher immer tiefer und inniger die Unentbehrlichkeit einer, wenn auch schmerzlichen Wiedergeburt? Woher die tiefe, bittersüsse Wehmuth bei dem Anblick der unabsehbaren Menge von Leiden des Menschen, Leiden auch des besten Menschen, des unschuldigsten Kindes? Warum kann man sich bei solchem traurigen, sehr ernsten Anblicke des Leidens guter oder unschuldiger Menschen so herzlich satt weinen und innig heraussehnen?

Wenn Christus selbst von sich sagt: »Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden,« und wenn es überhaupt von ihm heisst, dass durch Ihn Alles im Anfang gemacht ist, was da gemacht ist, und wenn Er sagt, dass Er bei den Seinen bleibe bis an's Ende der Welt, und dass Er gekommen sei, die Werke des Teufels zu zerstören; wie? da sollte uns noch nicht die Binde von den Augen fallen, wir sollten auch da, baar aller Menschen- und Natur-Kenntniss, nicht sehen und nicht wahrnehmen Seinen Geist in uns und in Allem, was sich vor unsern Augen so sinn- und gütevoll wirkt, Ihn nicht wahrnehmen im heiligen Schauergefühl seiner Nähe, im grossen Drama des Universums, der Welt, in der grossen vorübereilenden Fabel dieser grossen Welt, wie in der kleinen jeder einzelnen kleinen Welt, und wir sollten auch da uns nicht freuen in freudigem Schauer des Aufschlusses, den wir aus Seinem Munde über die künftige Moral der kleinen wie der grossen Fabel überkommen haben? Nein! Du hast dich deinen gefangenen Knechten nicht unbezeugt gelassen, grosser Genius unseres Geschlechtes! Du, unser göttlichliebender und unseres zahllosen Elendes dich göttlich erbarmender Herr und Erlöser! Wo ich hinsehe, erblicke ich von deiner göttlichen Barmherzigkeit triefende Spuren deiner Hand, Fussstapfen deiner unter den Menschen lustwandelnden Weisheit! Jeder selbst matte Strahl deines Lichtes, der mir im Widerscheine dieser dunkeln Nacht des irdischen Beinthales entgegenleuchtet, ist mir Zeuge deines Daseins, du holder Morgenstern! Erfreuliches Pfand und erheiternder Bote deines Kommens und Aufgehens nach ängstlich langharrender Dämmerung. Dein und unser Aller Vater hat dir alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben, und im liebevollsten, schonendsten Incognito brauchtest du dieser grossen Gewalt und führest du Alles, göttlicher Dramaturg! nach deinem und deines Va-

ters ewigem Rathschluss und Plan, göttlichweise und göttlichgut, zur Vollendung des grossen, liebevollen Werkes der Wiedergeburt, herrlich hinaus!

Freudig und willig geb' ich mich hin, o Herr! Schalte du mit mir nach deinem Belieben! Mit neuer Freude und mit neuer Labung will ich nun an mein Tagewerk gehen, der ich bald völlig ein losgekaufter Knecht im Hause deines und meines Vaters sein werde. Denn ich weiss, Alles steht wohl in deiner Hand. Ich weiss, dass du, Gott! die Liebe bist, und dass diese deine Liebe mich ganz eigentlich durch diese mühe- und labyrinthvolle Reise durch das Leben führt und leitet. Mögen sie dann noch so dunkel und mühevoll sein, diese Labyrinthe meines nächtlichen Erdenwallens, genug, auch sie sind ein Stickwerk deiner Hand, ein Lustgarten deiner Güte, und einst am Ende dieses grossen Drama's wird auch mir die Himmelswonne zu Theil, die Alles mit einemmale offenbarende, alle noch bisher unenthüllbar gebliebenen, dunkeln Stellen meines Lebens und des Lebens des ganzen Alls um mich aufschliessende, bei dem allauffallenden Strahle deines Gerichts hellleuchtende Flammenschrift deiner unerschöpfbaren, unbegreiflichen und unendlichen Güte zu lesen!

1787.

»Ich sage Euch aber: Wandelt im Geist, so werdet Ihr die Lüste des Fleisches nicht vollbringen. Denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, und den Geist wider das Fleisch. Dieselbigen sind wider einander, dass Ihr nicht thuet, was Ihr wollet. Regiert Euch aber der Geist, so seid Ihr nicht unter dem Gesetz. Offenbar sind aber die Werke

des Fleisches, als da sind: Ehebruch, Hurerei, Unreinigkeit, Unzucht, Abgötterei, Zauberei, Feindschaft, Hader, Neid, Zorn, Zank, Zwietracht, Rotten, Hass, Mord, Saufen, Fressen und dergleichen, von welchen ich Euch habe zuvor gesaget und sage noch zuvor, dass die Solches thun, werden das Reich Gottes nicht ererben. Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmuth, Keuschheit. Wider Solche ist das Gesetz nicht. Welche aber Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch sammt den Lüsten und Begierden.« (Ep. Galat. 5, 16—25).

So schrieb vor 18 Jahrhunderten ein Tapetenwirker von Rom aus an seine Freunde in Galatia! Und dieses all' unsere Philosophie wie sehr beschämende Fragment allein, wie? diess sollte in uns, die wir es nur lesen, nicht ein brennendes Verlangen nach ihm nur als Urkunde, nicht ein noch grösseres nach dem Manne, von dem es kam, und nicht das allergrösseste nach dem Lehrer dieses Mannes erwecken?

Ich las neulich in Salzmann's Carl von Carlsberg ein Gemälde des Pharisäismus, wie er von jeher in Proteusgestalt immer wieder vor- und aufkam unter den Menschenkindern, und in Wirklichkeit sein finsteres Werk unter ihnen treibt. Unser Jahrhundert hat das Eigenthümliche, dass der Pharisäismus bereits mit dem doch sichtbarlich täglich mehr einreissenden Sadducäismus gemeine Sache und den innigsten Freundschaftsbund zum einstimmigen Geschrei: »An's Kreuz mit Ihm!« gemacht hat. — Um so wenig als möglich beengt zu sein und hinter der übertünchten Wand desto geruhlicher der Fäulniss sich hingeben zu können, rief der Sadducäismus den Pharisäismus, der in der Stille von Anbeginn ihrer Existenz her sein Herzensbrüderchen war, zu

Hilfe. Dieser nahm mit tausend Freuden, ohnediess müde seiner alten verschrieenen Larve, diesen Ruf auf, und trat nun unter dem Mantel der warmen, wohl auch streng philosophischen Moralität, freilich im strengsten Incognito zu ihm über. Vereint arbeiten sie nun an ihrem ziemlich sichtbar herrschenden Reiche mit ungleich mehr Erfolg, als vorher in den Zeiten ihrer Trennung. Sie gaben vor, die modegewordene Affektation einer wahren Akatalepsie des menschlichen Geistes benützend, sie hätten das wahre Geheimniss gefunden; es bestünde in nichts Anderem, als bloss darin, Gutes zu thun, dabei aber nichts zu wissen und nichts wissen zu wollen. Sie gaben vor, dass, weil jedes Menschenauge die liebe eine Sonne anders, nämlich von einem andern Standpunkt aus, erblicken, Keiner die Sonne wirklich sehe, sondern sich jeder nur an ihrer fühlbaren — dunkeln — Wärme begnügen müsse. Der nächste Schluss im Fortgang dieser Sophisterei war, dass die Sonne auch wirklich gar nicht sei, und dass der als ein unduldsamer Ketzermacher mit Feuer und Schwert — der eifrige Pharisäismus lässt nicht von seiner Art — müsse verbrannt und vertilgt werden, welcher die Existenz dieser einen Sonne als einen Glaubensartikel seinen Mitbrüdern aufdringen wollte. Kurz, sie gaben in allem Ernste vor: Man könne recht lieben ohne alles rechte Glauben und ohne alles rechte Hoffen.

In Pfenningers Magazin wird hie und da nicht undeutlich zu verstehen gegeben, dass das verrufene Buch: Des Erreurs et de la Verité, nicht nur kein christliches, sondern ein wahrhaft antichristliches Buch und als solches wohl gar ein Frühbote des antimessianischen Reiches und Königs sei. In diesem Buche selbst kann ich aber immer noch mit Claudius und dem Verfasser des Magikons jene Satanslehre nicht

nur nicht finden, sondern das öftere Lesen jenes Buches macht mich allemal mit neuer Freude zur Bibel zurückkehren, so wie ich von jedem gut geschriebenen Naturbuche mit neuer Freude und Sehnsucht zur lebenden Natur zurückkehre. Ich sehe es als einen sehr vernünftigen Commentar der Worte unseres Heilandes an: »Ohne Mich könnet Ihr nichts thun.« Jedes Wort, das aus dem Munde unseres Herrn kam, wie alle Werke Gottes, sind einfältig von Aussen und im Innern voll unendlichen, tiefen, unergründlichen Sinnes! Wem sollten also Commentare, die diesen Sinn immer mehr und mehr aufhellen, nicht willkommen sein?

Freilich gibt es eine Pseudognosis, und das Werk: Tableau naturel, ein Buch, welches doch um alle Welt nicht antimessianisch geheissen werden kann, redet und weiset deutlich und laut genug auf eine solche wirklich unter uns immer weiter fressende Satansschule hin; aber eben darum gab es und gibt es von jeher auch eine wahre Gnosis. Weiset nicht überall unser Erlöser selbst auf unendliche Natur-(Vater-) Gesetze, wenn Er z. B. von Sich, Seiner Sendung, Seiner Nähe sagt: »Ich sage Euch, es sei denn, dass das Waizenkorn erstirbt« etc.: wo Er also seine Jünger auf den Vater im Himmel und dessen grossen, in der physischen und moralischen Welt überall analogen Gang weiset. Und ich sehe darum gar nicht, wie es zu unseren Zeiten — in Ermangelung eines Besseren — gefehlt oder unrecht und eitele Weltweisheit sein sollte, wenn man diesen grossen Gang der Analogie, diesen allgemein aufschliessenden Schlüssel des einen Typus im Universum, Heiden, Türken und Christen einleuchtender darstellt und ihnen damit mehr Eiswellen von ihren Augen wegschmilzt. Zudem heisst es, der gesunden Menschenvernunft und der Kraft der Wahrheit gar

zu wenig vertrauen, wenn man eine Schrift trefflich und reich, und doch das Werk der Finsterniss heisst. Ist nicht Wahrheit allemal nur eine Wahrheit, und gibt es denn Wahrheit, die wider Wahrheit zeuget? Nein! Kein Mensch soll mir auch nur von Ferne solchen Wahn beibringen können, kein Mensch soll mir wehren, überall zu forschen, und meine Leuchte soll in keiner Pestluft irgend eines dumpfen Grubengebäudes auslöschen. Denn ich weiss: wessen Licht diese Leuchte ist, und dass es doch nur Widerschein des Morgenscheines ist, und ich weiss, dass es nur ein Feuer- und Licht-Element in der Natur gibt, es mag hier oder dort als Licht hervortreten, oder nur noch als dunkle, doch belebende Wärme dem Herzen sich offenbaren. Denn der Gaben sind viele, aber es ist ein Geist und so regt sich bald in dem Einen eher die Gabe des Lichtes, bald in dem Anderen eher jene der Lebenswärme (Christusgefühl).

Es bleibt ewig wahr: was vom Herzen kommt, das geht zum Herzen, und ich glaube es in Ewigkeit nicht, dass etwas zum Herzen gehen könne, ohne vom Herzen zu kommen. Jede That ist schön und gross, die bei ihrer Beschauung und Erzählung ein Verlangen nach dem, der sie vollbrachte, zurücklässt. Und so ist auch jedes Zeugniss für den Herrn, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden vom Vater gegeben ist, wahr und heilig, welches in uns ein wahres Verlangen nach ihm, nicht dem Zeugnisse, sondern dem Bezeugten zurücklässt. Bei mir hat der Verfasser jener Werke diess in Wahrheit bewirkt, und wenn es seine Absicht nicht sollte gewesen sein, solche Wirkungen in seinen Lesern hervorzubringen, so begreife ich nicht, wie er bei aller seiner Weisheit so dumm hätte sein können, seinem ganzen Zweck so sehr entgegenlaufende Mittel mit so viel

Sinn, Gewandtheit und Geschicklichkeit in Bewegung zu setzen.

Es ist erweislich, dass wir in der ächten heiligen Physik und Naturphilosophie des Christenthums noch Himmelweit zurück sind, und nicht, wie der Apostel seinen Jüngern sagte, Kinder sind, die erst nur schwache Milch verdauen könnten, sondern elende Siechlinge, denen man meist — Wasser darreichen müsste. Ich weise, um Alles mit Einem zu sagen, auf Johannes. Man wende mir nicht ein, dass diess — dem Christusgeiste zuwider — nicht glauben, sondern wissen wollen heisse. Lieber Gott! ist denn all' unser Wissen mehr als — Glaube, und kann ich besser glauben — bei ächtchristlicher Moraldiätetik — als wenn ich immer mehr weiss, dass und was ich glauben muss?

Bekanntlich hat man alles positive Gebet als philosophische Sünde jedem vernünftigen Menschen untersagt. Fragt man nach dem zureichenden Vernunftgrund dieses Dogmas, so weisen sie uns auf den Zusammenhang aller Dinge im grossen All — nexus rerum, — welcher der Laune eines einzelnen missvergnügten Menschenkindes wegen doch wohl nicht gehemmt werden könne. Sie verwechseln den Zusammenhang der Dinge mit dem Zusammenhang der Erscheinungen. Der Zusammenhang der Dinge ist nur im Innern der Sache und kann also nur vom sinnenden, forschenden Geist enträthselt und erkannt werden. Der sogenannte Zusammenhang der Erscheinungen in der Erscheinungswelt um mich ist mir ebenso unleugbar als nothwendig und leicht erklärbar. Allein es fragt sich um den inneren Sinn, um die Triebfedern, den Zweck, den Geist und also um den wirklichen Zusammenhang der Dinge, denn eben dieser Geist,

diese innere Zwecke und Triebe machen die verborgene, einzige Springfeder aller Menschenhandlungen. Wie? In diesem Zusammenhang aller Erscheinungen sollten Gedanken und Triebe unseres Geistes nicht mit zu den Verknüpfungen der Dinge gerechnet werden dürfen! Wie? Kein wahrer Zusammenhang, kein Wechselverkehr sollte zwischen lebendigem Geist und lebendigem Geist statt haben, während doch überall nur der Geist es ist, der lebendig macht und das Fleisch kein Nütze ist? Ferne bleibe mir die Philosophie, welche die armen Kinder dem liebenden Vater entfremdet, anstatt sie auf Ihn hinzuweisen, und welche unsere im Staube der Erde tief gebeugte Himmelsvernunft, anstatt ihren Blick auf ihre schönere Heimath emporzulenken, nur noch tiefer in den Schlamm niedertritt, indem sie, statt die in jedem seiner Werke sich offenbarende Güte und Liebe des Allvaters bewundernd anzubeten, das ganze All als einen grossen Bratenwender, und das eiserne Fatum mitten inne als die innerste Feder dieses Bratenwenders vorstellt.

Man schreibt soviel vom hellen Naturlichte, von einer Offenbarung Gottes in und durch Natur, aber ja nur in der Elementarnatur, in der Natur des Ungeziefers und Thiergeschmeisses auf Erden, aber bei Leibe nicht in und durch die Menschennatur, welche doch Krone und sichtbarer Zweck der gesammten materiellen Schöpfung ist. Naturgeschichte braucht und legt man zur Grundlage des hochbelobten Theismus; aber auf die ganze natürliche, weil ja wirkliche, Menschengeschichte wird gar keine Rücksicht genommen! Man deklamirt über die Schönheit, Zierlichkeit, Angemessenheit, das Plan- und Sinnreiche der materiellen Welt, dieses Schaugerüstes und Schauplatzes des grossen Dramas der Menschengeschichte; aber im Spiele des Dramas selbst will man

gar keine Leitung, Führung desselben Einen, grossen Geistes der Natur, keine Theokratie, anerkennen! Natur! Ist sie etwas Anderes als Magd des Herrn, Gewand, Rückseite der Gottheit, wie sie Moses gezeigt ward? Wie? Ueber dieses Gewand, Mittel, Werkzeug, Organ der Gottheit sollte diese Gottheit keine weitere Macht und Willkür haben, dergleichen doch der Töpfer hat, welcher sein einmal mit Plan und Absicht aus Lehm gebildetes Geschöpf, den Topf, nach Belieben und Gutbefinden ändern kann? Ist es doch derselbe eine Gott, der Beides, die Erscheinungen und die Geisterwelt, in seiner Hand lenkt, wie Ströme des Wassers und ohne Zweifel doch zu einem und demselben Zwecke. Und Wer wird dem Geiste Gottes Gesetze vorschreiben, hier oder dort zu wehen, jetzt als seines Boten und Wirkers in der Erscheinungswelt sich eines den Dünsten des Meeres entsprungenen Sturmwindes, jetzt sich des erleuchteten Geistes eines Propheten zu bedienen?

Du, o Herr! nahmst das grosse Werk der Wiedererhöhung des abgefallenen, sündigen Menschengeschlechtes auf dich und mit deinem Blute unterzeichnetest du den Bund der Loskaufung der leibeigenen Knechte. Von Anbeginn war dein erhabenes, im grossen Drama der Menschengeschichte so wie in der Lebensgeschichte jedes einzelnen Menschenkindes unverkennbares Werk, die Menschheit stufenweise zur Wiedererlangung ihrer verlorenen Freiheit heranzuerziehen und sie zur Wiederkunft des Reiches des Vaters deiner und unser aller vorzubereiten. Von Anbeginn an hatte deine Weisheit ihre Lust an diesem wiewohl hartherzigen Geschlechte. Sie spielte unter ihnen und hinterliess überall von göttlicher Barmherzigkeit triefende Spuren ihres segenvollen Wandelns. Wohin ich sehe, erblicke ich deine Fuss-

stapfen, und noch jetzt wandelt deine Weisheit nicht im Verborgenen, sondern im offenen Lichte unter uns überall herum. Sie sitzet unter dem Thore und warnet die Thoren, abzulassen von ihrer Thorheit, und legt ihnen nahe, die Lebensstütze von Ihrer Hand zu empfangen, die sie mit beiden Armen in Fülle der überströmenden Liebe ihnen darreicht. Aber mit hörenden Ohren hören sie nicht und mit sehenden Augen sehen sie nicht. Wie leicht machtest du ihnen die Wiederkehr zu Ihrem liebenden Vater, und wie muthwillig erschweren sich die Unsinnigen selbst diesen allein heilbringenden Weg!

Die Hauptsache, worauf es mit aller unserer moralischen Erziehung hienieden abgesehen scheint, ist Gewöhnung und Vorbereitung zum äusseren Umgang mit besseren, höheren, geistigen Wesen, mit Gott. Auf Gott muss sich all unsere Tugend ausschliessend beziehen, sie muss ganz eigentlich Tugend um Gotteswillen sein, oder ihr glänzendster Werth ist eitel, eitel und kleinlich der Zweck, den sich der Irdischgesinnte bei solch einer Tugend vorgesetzt, und eitel also jede Hoffnung einer dauernden, überirdischen Belohnung.

Wie? Unsere Willenskraft, dieser Stützpunkt des Willens in uns, diese erste und innerste Springfeder, dieser Bewegungsgrund unseres gesammten Handelns und Wirkens in und ausser uns, diese eine Lebenskraft unseres Geistes sollte nicht weiter, als auf unser eigenes Gedankentriebwerk und unsere irdische Hülle wirken? Isolirt und abgetrennt von der übrigen Masse der Lebenskräfte sind wir ja eigentlich keinen Moment, vielmehr ist es eine immerwährende, nur bald sanfter, bald ungestümmer wallende Ebbe und

Fluth, mit der wir vom Universum empfangen und mit der wir wieder ihm zurückgeben. Stumme und doch allberedte, allverständliche Seelen- und Geistersprache oder vielmehr Geistereinstrahlung sehen und erfahren wir ja alle Tage in unserem gesellschaftlichen Leben bei jeder wechselweisen, gegenseitigen, einstimmigen oder zusammenstimmigen, oder ganz missstimmigen, leidenschaftlichen Elektrisirung unseres Inneren, unseres Geistes.

Wen hat nicht in glücklichen Momenten das allselige, unaussprechliche Gefühl der Liebe des einen unsichtbaren Vaters aller Geister ergriffen und mit flammendem Feuer durchglüht oder mit sanfter, herzerwärmender und dann wieder herzbelebender Gluth durchwallet und durchhaucht? Wer hat nicht die Erfahrung in sich gemacht, dass solch ein Hauch von Oben, der ihn etwa in einem kühlen, stillen Abendsäuseln, oder in dem sanften Goldstrahl der Morgenröthe, oder bei dem Anblick des festlichen, feierlichen Altargeräthes anwehte, manchmal Stunden und Tage lang sein Innerstes durch- und in ihm nachzitterte und ihm Kraft und Salbung zu allen edleren, stilleren, unbemerkbaren Tugendübungen diese Zeit über erhielt?

Mich sollte es höchlich wundern, wenn es noch keinem Theologen bei oftmaligem Lesen des neuen Testamentes ganz besonders aufgefallen wäre, auf wie mancherlei Weise bei Lebzeiten Christi hienieden die Menschen ihn gefunden und als den Erlöser erkannt haben. Wenigstens liesse sich aus diesen Thatsachen so viel Bescheidenheit und Duldsamkeit lernen, dass wir die dunkeln Wege des Herrn nicht richten, und dass wir Seinen Geist übrigens wehen lassen sollten,

wo und wie Er will, inmassen derselbe leicht unsere kunstmässig angebrachten engen Zug- und Wind-Fänge zerreissen, oder wohl gar an ihnen vorübergehen könnte, ohne unser Wissen und Wollen. — Jene Weisen und Magier aus dem Morgenlande hielten sich treu an ihre alten Ueberlieferungen und an das in diesen verheissene Zeichen am Himmel, und zogen getrost über Berg und Thal, und frugen überall angelegentlichst nach dem neugebornen Herrn der Welt. Eine ähnliche Erscheinung hat sich in der literarischen Welt erst kürzlich wieder ereignet. Wer weiss, ob diese Magier aus dem Morgenlande das Kindlein nicht eher finden, als ihr, Schriftgelehrte, stolze Meister in Israel, die ihr keinen Schlüssel mehr habt, um aufzuthun die Pforten des Himmels und eheu! dieses Schlüssels gar nicht einmal zu bedürfen wähnet! Seid ihr nicht wirklich in einen ähnlichen dogmatischen Todesschlummer versenkt, als dort euere Collegen sämmtlich waren, und scheint es nicht, als ob auch Euch Fremde — dem Anschein und dem Kleide nach — daraus erwecken müssten?

1788.

Die Erfindungen finden uns, nicht wir sie, sagt Claudius, und dieser Behauptung liegt eine grosse Wahrheit zum Grunde. Man besinne sich genau jener lichten, seltenen Momente, in denen eine Wahrheit wie ein neuer Stern näher oder ferner den Horizont unserer Geistessehe heraufstieg oder emporflammte! Da ist sie nun, fremd und doch innig erkannt, lange oft im Dunkeln gesucht, geahnet, aber doch so ganz neu, so ganz unerwartet, voll süssen Wunderns angestaunt von unserem Geiste, der dabei immer zurücksieht auf seine Irrgänge. Da ist sie nun, ganz Wärme, ganz

Licht, meine Seele — und einige Momente hernach — weg ist sie. Sie kam ungerufen wie ein Himmelsbote und wie ein solcher schwand sie hin! Die Seele segnet ihr nach, und erfreut sich am phosphorescirenden Lichte, das sie ihrem Standorte zurückliess und an der Wärme, mit der sie ihr innerstes Bewusstsein zum neuen, Leben ahnenden Gefühl weckte!

Ich kann diese Lichtmomente nicht anders, als Momente poëtischer Begeisterung, Inspiration nennen: und so gewiss es ist, dass diese Inspiration ohne unser Zuthun kommt und wieder schwindet, so deutlich unser Geist fühlt und erkennt, dass ihm auch diese Gabe, die ihm das ist, was der Odem dem Kindesleben, gegeben wird, so gewiss ist es, dass alles Wahre, Grosse und Schöne, was die Menschenkinder dachten und thaten, nicht dem, was gewöhnlich Fleiss und Nachforschen heisst, sondern ähnlichen Inspirationen sein Dasein zu danken hat. Uns bleibt nur die Ehre des Aussagens, Vertheilens dessen, was uns im Geheimen anvertraut ward — Echo. Wenn ich es genau angeben soll: was in mir in solch' einem Momente vorgeht, so muss ich sagen, dass ich mich als ein thätiges Organ fühle, nicht aber als ein blindes Werkzeug. Es ist nicht Impulsion von Aussen, wohl aber Impulsion von Innen. Wenn ich diese Begeisterung poëtisch nenne, so nehme ich Poësie in jenem Sinne, in welchem das Weltall nur ein Poëm, eine Epopöe der Einbildung der Gottheit ist.

Der moralische Sinn ist mehr Sache des Herzens, als des Kopfes, und kein System, das bloss im letzteren sass, hat je einen Funken in jenem zu ersticken vermocht! So wahr ist es, dass Leidenschaft nur mit Leidenschaft, Triebe

nur mit Trieben überwältigt und geordnet werden können, Raisonnement, Meinung, Glaube des Kopfes vermag da nichts, ist nur die Flagge, die Oben für Andere aufgesteckt ist, die aber auch von jedem Seeräuber aufgesteckt werden kann!

Dem Zweifler an Tugend kann nichts Wahreres gesagt werden, als: das untrüglichste Mittel, sich von der Realität der Tugend zu überzeugen, ist: selbst Tugend haben oder danach herzlich und wahrhaft streben.

Der durch sich selbst nothwendige Grund des einen physischen und moralischen Gleichgewichts ist Gott. Nemesis. Erkennen, Anschauung der Gottesregierung. Dieser Weltordnung freiwillig folgen, ist Weisheit, Seligkeit, Himmel; ihr entgegenwirken wollen — Laster, Thorheit, Unsinn, Hölle. Jenes gebiert Leben, dieses Schwäche, Tod, weil in der Welt Gottes jeder Zerstörer eigentlich nur sich selbst zerstört — sano sensu. Laster, Leidenschaft macht blind, schwächt und erstickt die Vernunft; jedes tyrannnische Menschenregiment reibt sich bald selbst auf; der wildausreissende Strom schlammt sich selbst die Weere an, die ihn bändigt.

Wen dürstet, der glaubt nicht nur gern an die Existenz des Wassers, sondern er muss daran glauben. Lasset hundert Redner ihm diesen Glauben ausreden wollen, umsonst, er wird ihnen vielleicht eine Weile mit Willen und Unwillen zuhören, aber bald wird ihn sein unbefriedigtes und unaustilgbares Bedürfniss neu wecken und ihm das Zuhören vollends verleiden. So ging es mir, so geht es vielleicht Manchem bei der Nachfrage um Wahrheit, um Ueberzeugung von Gott und Fortdauer, Religion und Theismus. Ich fühle

Bedürfnisse in mir, die weder das sinnliche Universum noch meine Wenigkeit selbst zu stillen und zu befriedigen vermag. Und doch sind diese Bedürfnisse wahr, bleibend, meiner wahren Natur so innig eigen, dass schon das Fühlen derselben mich besser und meinem eigenen Gefühle Genuss macht.

Wenn bereits bei vielen gröberen Elementarstoffen, die uns die chemische Analyse kennen lehrt, manche sind, die ihrer Zartheit, Beweglichkeit, ihrer leichten Anhängekraft an jeden andern ihnen naheliegenden Stoff wegen nie isolirt, rein, einzeln dargestellt werden können, und deren Existenz wir nur aus Wirkungen erklären, schliessen, glauben, oder annehmen; wenn diess ebenso unleugbar als allgemein anerkannt ist, wie kann man bloss darum, weil etwa das fürsichbestehende Dasein eines Wesens, einer Kraft, einer Substanz — die man unter den Benennungen: Seele, Geist andeuten will — nicht anders, als durch dessen Wirkungen oder Kraftäusserungen im sinnlichen Schema des Organs bewiesen, erkannt, gefühlt, geglaubt, geahnet oder angenommen werden kann, diese Substanz ganz und gar wegleugnen? Ein ächter Naturforscher wird das sicherlich nicht. Ein Chemiker wird jedenfalls weniger in Versuchung gerathen, ein Leugner der seelischen, geistigen Substanz zu werden, als ein Schulpsycholog oder ein sogenannter bloss mechanischer Physiker. Ueberhaupt gewährte mir mein weniges bisheriges Studium der Chemie manche grosse, fruchtbare, überall analogisch anwendbare Wahrheit, und, wenn ich nicht irre, würde einem Glücklichen hier mehr als gemeines Licht aufgehen.

Es gibt keine einfache Kraft, deren Tendenz krummlinig wäre. Gleichgewicht ist von Ruhe wohl zu unterscheiden.

Bei letzterer ist ein bloss unthätiger Zustand, der vom Mangel aller Kräfte entsteht; bei jenem sind Kräfte in der Akme ihrer Thätigkeit, die nur desshalb keine Bewegung hervorbringen, weil sie einander gegenseitig aufheben. Nicht das Loslassen seiner Kraft, sondern das sie an sich und im statischen Gleichgewichte Erhalten ist Stärke. Aechte Güte ist die grösste Kraft!

Gutes Gewissen ist immer mit Erwartung guter Folgen, mit Ahnung froher Empfindungen als unausbleiblichen Wirkungen unserer eigenen Gemüthsbewegungen verbunden. Das böse Gewissen mit Erwartung unausweichlicher unangenehmer Empfindungen als den unerbittlichen Folgen dieser wirklich vorgegangenen Bewegungen.

Zwischen unserem Wohlverhalten und wahren Wohlsein und zwischen unserem Schlimmthun und Uebelbefinden gibt es einen wahren, obschon meistens ungekannten Nexus rerum und wir verhalten uns bei unserem Schicksal thätiger als wir ahnen und wähnen. Es wirkt das beständige statische Gesetz des Gleichgewichts, der Compensation oder Nemesis zwischen uns und dem uns Umgebenden. Wir bilden und erziehen gleichsam die Dinge unaufhörlich um uns selbst.

Der Materialist müsste darthun, dass das sich in uns bewusstseiende Etwas, unser Ich, weiter nichts als Phänomen sei. Nun aber können wir Anderen ausser uns freilich nur Phänomen scheinen und sein, aber mir selbst kann ich kein blosses Phänomen sein, weil ein Phänomen, eine Er-

scheinung, einen Schauenden oder etwas Schauendes voraussetzt und ohne dasselbe ein Absurdum ist, und dieses Schauende, Bleibende bin Ich. Meine Existenz ist darum ebensowenig ein Accidenz, Modification oder Attribut, als diess bei irgend einem Sein der Fall ist, sondern Substantivum, Datum, Faktum.

Ich bin ein freies Geschöpf eines freien, ein lebendes Geschöpf eines lebenden, ein liebendes Geschöpf eines liebenden Gottes.

1789.

In einem Tischgespräche mit einem Genie kannst du mehr lernen als in einem Dutzend von Collegien der akademischen Magnificenz. Das Genie ist ein Stahl, der aus dir Funken schlägt, aber freilich aus Leimen springt kein Funken, wohl aber aus hellem Kiesel, und in jenem Falle lag es wenigstens nicht am Stahle.

Wolle nicht mehr als du kannst, aber wolle auch ganz, was du kannst. Freisein heisst Können, was man will, und Nichtwollen, was man nicht kann. Rechtwollen ist also die Sache, worauf es ankommt; das Können ist nur Corollarium, Zugabe. Wolle und du wirst können, heisst: Bitte, so wird dir gegeben.

Soll in einem Aggregat einzelner Willenskräfte das Maximum des Wohles jedes Individuums bleibend gesichert

sein, so kann diess schlechterdings auf keinem andern Wege geschehen, als wenn Jeder für das Ganze, nämlich auf dem ihm jedesmal geradesten Wege, also für den Nächsten, arbeitet und wirkt. Denn nur dann steht Einer für Alle und stehen Alle für Einen.

Stagnation ist in aller Natur der Anfang des Verderbnisses. Auch das reinste Wasser fault, wenn nicht frische Luftwogen kommen, die es rütteln und aus der trägen Ruhe wecken.

Liebe findet nicht statt unter gleichtönenden Seelen, aber unter harmonischen. Mit Wohlgefallen erkenne ich meine Empfindungen wieder in dem Spiegel der deinigen, aber mit feuriger Sehnsucht verschlinge ich die höheren, die mir mangeln. Eine Regel leitet Freundschaft und Liebe. Die sanfte Desdemona liebt ihren Othello wegen der Gefahren, die er bestanden, der männliche Othello liebt sie, um der Thränen willen, die sie ihm weinte. Liebe ist und wirkt Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechselung der Wesen. Verschiedenheit dieser Wesen, Zweiheit derselben, wenn ich so sagen darf, ist also die Bedingung der Liebe. Liebe bewirkt wechselseitige Assimilation. Das Starke zieht das Schwache an und das Schwache das Starke. Liebe und Freundschaft ist Geschlechtstrieb, aber der Geister, in sinnlicher Liebe versinnlicht, körperlich reproducirt, wie alles Geistige im Sinnlichen reproducirt ist.

Es ist leichter, ein guter Bürger, als ein guter Mensch zu sein. Reiz und Interesse für das Gute ist dort mehr sinnlich, leidenschaftlich, hier geistiger, unsichtbarer, aber auch uneigen-

nützlger, grösser, edler. Kein Wunder, wenn es vor Zeiten in jedem Staate mehr gute Bürger gab, als es jetzt gute Menschen gibt. Was an Extension verloren ging, ist an Intensität gewonnen. Freilich ist diese nicht so in die Augen fallend, schreiend. Darum entzieht sich das wahre Gute dem sinnlichen Auge immer mehr und mehr, je feiner, edler, himmlischer, verborgener es wirkt und wird. Das Böse wird dagegen immer offenbarer, breitet sich mit despotischer Allgewalt aus, und scheint als wucherndes Unkraut jeden guten Keim zu ersticken. Es ist indessen nur Mittel zur Beförderung, zur Cultur des wahren Guten, Wind, der die Spreu vom Waizen wegführt, Feuer, das alles unedle Metall wegfrisst, Sauerteig, ohne den sich der Wein nicht in der Schnelle, der Lauterkeit und Reinheit losbilden könnte von aller Hefe. Je grösser der Wirrwarr in dieser Welt voll Kampfes des Bösen mit dem Guten, je verworrener die Handlung, desto näher der Entwicklung des Knotens, ohne Gährung kein Wein. Sie fing erst langsam unter der Masse des Menschengeschlechtes an, wurde heftiger und heftiger, die Masse selbst wurde trüber und trüber, sie ist es noch, aber wird es nicht immer bleiben.

Liebe ist Götterfunken, ein erfreuender Strahl der Dämmerung in die Nacht unseres Erdenlebens. Wo er hinfällt, dieser Funken, wenn es anders kein Stein war, worauf er fiel, da sieht man es den lieblichen Sprösschen, die er als Keim treibt, an, wess' Geistes Kinder sie sind, freilich selten mehr, als einige geruchlose Blümchen, die uns aber als Vorboten wenigstens ahnen lassen, was eben dieser Keim unter einem milderen Klima dereinst zu thun vermöchte.

Der Liebende ist um einen ganzen Menschen reicher geworden, er prasset an zweien Leben zugleich. Wer sich

nur liebt, der saugt kümmerlich wie der Bär in seiner düstern Winterhöhle an seiner eigenen Pfote.

Eine zu grosse Anhäufung der Garten-, Laub- oder Baumerde wird endlich Gewächsen schädlich. Sie muss von Neuem aufgewühlt, gemischt, ausgebreitet, bepflügt werden. Auch die Natur pflügt von Zeit zu Zeit unsere Erdrinde um, ohne Zweifel aus ähnlichen ökonomischen Absichten, die wir beim Pflügen unserer Aecker haben. Nur braucht sie andere Werkzeuge dazu und zieht ihre Furchen etwas tiefer.

Ein böser Mensch, der einen guten, aber um Böses bäte, würde in demselben Augenblicke ein Lügner oder Versucher oder beides sein, und thöricht und sinnlos wäre seine Bitte, wenn er zugleich gewiss wüsste, dass der, den er bittet, seinen bösen Willen weiss und dass er ihn nie erhalten wird. Man kann hievon leicht die Anwendung auf das machen, was gemeinhin Beten heisst, und wie man schon gut, schon christlich gesinnt sein muss, um jenen Mittler Christus um Gutes bitten zu können. Aechte Güte ist die grösste Kraft, die Kraft, alle seine drückenden Kräfte meistern und an sich halten zu können, so wie man den Odem an sich hält. Nachgeben ist ganz etwas Anderes als Ueberwundenwerden. Jenes ist über sich Siegen als Held, dieses Besiegtwerden als Knecht. Die Wahrheit unterliegt gern mit dem Bewusstsein ihres Sieges. Denn die Leidenschaft kämpft desto heftiger, je überwundener sie sich fühlt.

Jedes Ding in der Welt hat gewissermassen sein Jungfräuliches, seine zarte Blüthe, und nur ein züchtiger Sinn fühlt diess durch.

Das, was wir Materie nennen, ist ein Strom. Die einzelnen Wirbel kommen nicht vom Laufe des Stromes, und jeder hat sein wahres bildendes Centrum, was nicht ein eitel mathematischer Punkt ist. Dieses bildende Centrum ist die substantielle — nicht imaginäre — Form des Wirbels — Monade. Sie und ihr Effekt — der Wirbel — im vorüberfliessenden Wasser machen zusammen ein einzelnes Wesen, ein Individuum aus, was nur ein organisches sein kann. Es tritt gar nichts Vermittelndes — kein Schluss, Urtheil, keine Reflexion — in der Seele zwischen Du und Ich. In demselben ungetheilten Zeitmomente werden sie beide wahrgenommen, gefühlt; und zwar kann Keines ohne das Andere entstehen. Nur durch Reaktion fühlen wir unsere Aktion, Leben, Bewusstsein. In dem Maasse, als die Receptivität wächst, wächst auch die Spontaneität. Je deutlicher wir überall das Du wahrnehmen, desto deutlicher, lebendiger wird das Wahrnehmen, das Bewusstsein unseres Ich. Unser inneres Leben, Wachsen ist ein immer fortgehendes, hellerwerdendes Erwachen, Besinnen — Loswickelung des Ich vom Du des Universums ausser uns, Consistenz-Gewinnen in sich selbst, Centrum, Keim, Punctum saliens. Das Ich wächst also mit der Freiheit, dem Nichtfolgen dem Strome. Denn je schneller jener Strom liefe, um so mehr müsste die kreisende Kraft jenes substanziellen Centrums zunehmen, wenn dieses mitsammt ihren Kreisen anders nicht vom Strome fortgerissen werden soll.

Ohne energisches Gefühl der Freiheit gibt es also kein helles Bewusstsein des Ich, was Persönlichkeitsgefühl genannt wird, keine Vernunft, kein wahres Leben der Seele, also auch keine Ahnung des freiesten Wesens, des lebendigsten Lebens, Gottes, kein Gefühl der Selbständigkeit, der Unab-

hängigkeit von jenem Strome, also keinen Funken des Hoffens, Glaubens, Ahnens der Unsterblichkeit.

Von jener Freiheit muss man aber ja nicht wähnen, als wäre sie ganz reine Selbstthätigkeit, wie die Stoiker etwa lehrten. Alles muss uns erst gegeben werden; nur der Gebrauch ist unser. Wir selbst sind nichts und haben nichts aus uns selbst. Seelenfreiheit ist aber darum nichts weniger als Impuls von Aussen, wenn sie gleich ihre Elektrisation von einer anderen Sphäre als der der sinnlichen herholt. Wer sollte wohl auf jenem Strome dem Strome selbst dadurch entgegenarbeiten, sein Schifflein zurückhalten wollen, dass er sein Seil versuchte an die Wellen zu knüpfen, oder an irgend ein anderes Schifflein, welches nicht weniger von dem Strome fortgerissen würde? An irgend einen festen Punkt ausser dem Strome wird er jenes Seil zu knüpfen suchen müssen. Da mihi punctum! — Ist nicht all unser Ringen und Streben ein ähnliches: Da mihi punctum? Wir suchen ein Medium, das uns aus dieser niederen Wassersphäre der Sinnlichkeit und aus dem eitlen Dienste der Creatur in die höhere freie Lichtregion emporzöge oder an dem wir uns hinaufarbeiten möchten. Wir suchen ein Mittel, kein physisches, mechanisch wirkendes Mittel, indem wir ja mit und an ihm eben aus der physischen, mechanischen Region uns erheben wollen, Befreiung, Ueberwindung des physischen Fatalismus suchen, also einen Mittler, ein denkendes, wollendes, freithätiges Mittel.

Ich glaube, dass allgemein das sicherste Verhinderungsmittel alles Bösen nicht die steinernen Tafeln allein, sondern ein lebendiger Enthusiasmus für das Gute ist.

1790.

In Macquer's Chemie wird behauptet: »Erklären heisst vielleicht oder wenigstens meistens nichts mehr und nichts Anderes, als den uns unbekannten, verborgenen, unsichtbaren Hergang der Sache auf Gesichtsvorstellungen, also äusseren Sinns Vorstellungen reduciren. Denn diess verstehen wir unter dem Worte: sich von einer Sache eine Vorstellung machen. Wir sehen aber nur Bewegung an den sichtbaren Massen und stellen uns also auch diese Bewegung als die nächste Ursache aller Veränderungen in der (Phänomenen-, Sinnen-) Welt vor. Mechanik ist also die Grenze unserer physischen Erkenntniss und Chemie selbst weiter nichts als empirische Mechanik der Theile der Körper, so wie die gemeine Mechanik mit den Körpern oder Massen selbst zu thun hat, und jene muss, wenn sie anders nicht bloss erzählen, sondern erklären will, wieder cartesianisch werden.« Nicht also, vielmehr hört die Grenze der physischen Erklärung bei der Bewegung auf, während die der metaphysischen eben hier anfängt, indem sie eine Ursache der Bewegung auffinden will. Bleibt sie nun hiebei inner der Phänomenenwelt selbst, so sucht sie nur ein Phänomen durch ein anderes Phänomen zu erklären und dreht sich eben im Kreise. Denn die Ursache einer Bewegung physisch erklären, d. i. auf eine Gesichtsidee reduciren wollen, kann nichts Anderes als jenen circulum vitiosum geben, und in diesen Fehler fallen Alle, welche Natur- und Sinnen- oder Phänomenen-Welt für ein und dasselbe halten.

Man spricht immer von sogenannten Kenntnissen, die dieser oder jener Mensch vorzugsweise besitze, gerade als

lägen diese Kenntnisse so mechanisch im Menschengehirne, wie die Goldmünzen im Beutel. Schlimm genug für den Besitzer, in dem jene Kenntnisse sich auf diese Art befänden. Er kann ein Literat, ein belesener Mann, ein Gelehrter heissen, und doch ein Dummkopf sein. Nicht das blosse Haben, sondern das Verdauen, Assimiliren macht selig. Non multa, sed multum! Man müsste, wäre dem nicht so, den Getreideboden einen sehr fruchtbaren Boden nennen, der wahrlich ungleich mehr Samenkörner enthält, als der fruchtbare Acker. Hier gedeihen indess die wenigen Samenkörner und wachsen, während sie dort Wärme und Staub ersticken.

1792.

Guter Wille ist in dem Auge eines unparteiischen, vernünftigen Zuschauers ein Gegenstand des Gefallens, des Billigens, böser Wille ein Gegenstand des Missfallens. Wie geht diess nun zu? Ist es blosse Vernunftschätzung, und wie kann diese geschehen, oder supponirt diese Billigung schon gute Gesinnung des Zuschauers, so dass also ein guter Wille nur dem guten Willen gefällt? oder muss auch ein böser Wille den guten inner sich nolens volens billigen? Gewiss ist Achtung eines guten Willens innerlich eine unwillkürliche Gemüthshandlung. Es steht nicht in der Gewalt eines Menschen, der so weit bei Sinnen ist, dass er gute von böser Gesinnung unterscheidet, die gute zu verachten und die böse zu achten. Ein Bösewicht vermag wohl die Kräfte eines andern Bösewichts, aber nie dessen böse Gesinnung zu achten. Achtung — Vernunftbilligung — ist also ein unfreiwilliges Urtheil. Es steht also so wenig in

unserer Willkür nicht einzusehen, dass zwei und zwei vier sind, als dass guter Wille Achtung und Billigung verdient.

Die höchste praktische Bestimmung der Vernunft ist Gründung guten Willens.

Der Begriff des an sich guten Willens enthält schon den der Persönlichkeit, Selbstthätigkeit, Autonomie in sich. Das nämlich allein, was an sich selbst und für sich selbst eine Handlungsweise anfangen kann, vermag allein an sich selbst gut oder böse zu sein. Nur ein persönliches Wesen kann gut genannt werden in diesem Verstande.

Aller Missbrauch der Kraft, alle Usurpation muss schlechterdings aufhören in der bürgerlichen Gesellschaft, wenn Tugend in ihr sein und bleiben soll, d. i. Wahrheit. Sie muss zu Trümmern gehen, oder eine neue Organisation empfangen.

Es ist nur ein Princip in dem Wesen, das Mensch heisst, nur ein Schwerpunkt des Aggregats aller seiner Kräfte, Vernunft. Alles Gefühl muss Form und Regel von ihr erhalten. Auch für menschliche Gesellschaften, auch für einzelne Länder ist dieses der einzige Schwerpunkt.

1793.

Klugheit allein macht keinen Menschen glücklich. Es muss Vernunft dabei sein, und diese gründet sich auf etwas Anderes als auf Berechnung sinnlichen Interesses.

Der Mensch kann nie etwas Böses thun, ohne das Bewusstsein, nicht recht zu thun, zu fühlen. Es ist immer eine Art von Scheingrund, den die Leidenschaft dem Menschen vorhält, eine Art von Augenzuhalten auf einen Augenblick, eine Art Blendwerk, Augenblinken, Lüge. Bedarf ich guten Willen, so lässt sich sein Mangel durch nichts ersetzen und er selber sich durch nichts mir reichen. Folglich hat die Gesinnung eines Menschen kein Aequivalent.

Bei allen inneren und äusseren Erscheinungen verhalte ich mich im Grunde doch nur passiv, nur allein im Wollen durch Freiheit werde ich meine Selbstthätigkeit inne, und zwar eine Thätigkeit, die in die Sinnenwelt eingreift.

Man hat Erkenntniss und Willen gesondert, da doch jede Erkenntniss mehr oder minder, je nachdem sie heller ist, unmittelbar Wollen ist. Es ist nur Eines und dasselbe, was im Erkennen und Wollen sich äussert. Darum kann moralischer Skepticismus — Sünde oder Lüge — nicht ohne intellektuellen bestehen. Wer ehrlich ist, sieht in demselben Maasse helle, und man darf nicht hoffen, dass, wenn man seine innere Kraft dadurch stets zerrüttet, dass man anders thut als denkt, nicht recht thut, diese Kraft dennoch zum Rechterkennen tauglich sein soll. Wie schnell würden unsere Wissenschaften fortschreiten, wenn wir durchgehends ehrlich zu Werke gingen!

Je wahrhaftiger, lebendiger der Mensch wird, desto länger wird er leben. Er stirbt darum, weil er den Tod, nicht das Leben sieht, weil er will sterben.

Plato's Reminiscenz scheint Kants System veranlasst zu haben.

Ohne auf ihre Quelle zurückzugehen, sah man bisher die Leidenschaften als mit der Natur des Menschen gegeben an und ging so weit, sie als ein zur Aeusserung der Tugend, dem Kampfe, unentbehrliches nothwendiges Princip anzusehen. Daraus würde aber folgen, dass man in dem Menschen bei seiner Erziehung die Leidenschaften recht aufreizen müsse, um seine Tugend immer im Athem zu erhalten.

Man bedenke, dass alle Vervollkommnung in allen Wissenschaften, Künsten und Gewerben Vereinfachung ihrer Principien ist, also unser Vermögen über die Natur in demselben Verhältnisse zunimmt, in welchem wir vernünftiger werden.

Das neuere hochberühmte System des heilsamen Einflusses des Luxus sagt, dass bloss Selbstinteresse den Menschen zum Handeln antreiben soll, und, um ihm das zu erleichtern, sei Geld und Luxus nöthig, indem der Mensch für seinen Magen oder seine Eitelkeit arbeite, ernähre er nolens volens Andere. Die grosse Moral unserer Staatspriester ist also: Moralität ist völlig unnütz, um ein guter Bürger zu sein; wir haben eine so schöne Erfindung gemacht, dass wir auch den grössten Schurken von Talenten brauchen können. Ja er ist wohl der beste Bürger! Die höchste Stufe der gesellschaftlichen Verfeinerung wäre also die al-

lergrösseste Auflösung aller Bande der Gesellschaft, aller moralischen Verbindung!

Jemehr Vernunft praktisch wird unter Menschen, um so glücklicher, um so näher dem Gesetze der Bestandheit sind sie. Alles Unglück hat einen Irrthum zum Grunde.

Freilich wird man auf seine Freiheit nur dann aufmerksam, so wie auf sein Befinden, wenn man einen Zwang fühlt, der sich ihnen entgegensetzt. Aber handeln wir darum weniger frei, wenn wir auf weniger Zwang oder Hindernisse der Art stossen? Wir werden unserer Freiheit nur durch das Sollen inne, das uns die Vernunft, sobald sie erwacht, vorhält, durch das moralische Gesetz. So ist es wahrscheinlich, dass man für Gesundheit eben erst dann einen Namen machte, als man sie zuerst vermisste, und für Freiheit, als man sie verloren hatte. Je ungehinderter, leichter ich dem Antrieb meiner Vernunft folge, desto freier bin ich.

Bewusstsein eines Gedankens scheint etwas von ihm selbst Verschiedenes einzuschliessen. Wenn ich mir meines Gedankens bewusst bin, so denke ich nicht bloss, sondern ich denke auch meinen Gedanken. Also ist Bewusstsein ein zweiter Gedanke. Gedanke kann also die Ursache irgend einer Bewegung sein, ohne dass er mit Bewusstsein verbunden ist.

In unserem Gemüth befindet sich zugleich nur jederzeit ein Gedanke, eine Vorstellung. Aber alle Gegenstände, die z. B. mit einemmale auf die Netzhaut ihr Bild werfen, machen auch nur eine Vorstellung zusammen aus. Als

solche empfängt sie die Seele, und wenn sie bemerkt, dass sie aus Theilen zusammengesetzt ist, so ist dieses nur eine neue Thätigkeit und zwar eine analytische. Auch in unseren Sinneneindrücken, z. B. dem Anblick einer Landschaft, haben wir die Vorstellung und den Gedanken des Ganzen früher, als den seiner Theile. Wir machen diese Theile selbst durch Theilung jener ersten einfachen Vorstellung. Selbst bei dem Geschäft der Vergleichung ist es nur eine Vorstellung, die der Seele auf einmal gegenwärtig ist. Wir haben nämlich zuerst unsere Aufmerksamkeit auf eine Vorstellung gerichtet, und so wie diese zum Theil verschwindet, tritt die andere hervor und im Momente der Vergleichung ist keine ganz in unserer Seele gegenwärtig, sondern eine dritte, welche von beiden etwas hat. Vergleichung setzt also voraus, dass die Vorstellungen nicht ganz einfach sind. Die Töne geben ein sehr schönes Beispiel.

Aus dem Ocean zahlloser Wellen, die als soviele Bestandtheile — Ingredienzien — der Vorstellung, die jederzeit nur eine ist, unserem Gemüthe von allen Seiten zuströmen, bildet sich also beständig ein Ganzes, gleichsam eine Diagonale. Da nun Bewusstsein eigentlich das Werk des Gedächtnisses ist, so mag es leicht kommen, dass einige Vorstellungen gar nie des Festhaltens oder Erinnerns und also des Bewusstseins fähig sind!

Nicht durch die Folge der Ideen, sondern durch Bewusstsein wird die Zeit in unserem Gemüthe gemessen. Der Fluss der Vorstellungen scheint ein bestimmtes, ein veränderliches Moment zu haben, und die Schnelle, in der die Vorstellungen wirklich einander folgen, scheint bei jedem einzelnen Individuum unveränderlich dieselbe. Aber Zeit

scheint uns bald länger, bald schneller zu fliessen, z. B. unleidlich lang, wenn uns Schmerz nöthigt zur beständigen Anstrengung des Bewusstseins. Wirklich kann nur an einem Bleibenden in unserem Gemüth das Vorübergehende oder die Zeit gemessen werden, und wo also nicht eine Vorstellung solch ein Bleibendes abgibt, da ist keine Zeit bemerklich. Dieser Zustand ist jener der Träumerei. Aber Vorstellungen der Träumerei begleiten stets unser übriges Denken. Wir träumen auch wachend immer fort. Vorstellungen sind also der Seele stets gegenwärtig und es ist also keineswegs eine Lähmung der Vorstellungskraft, was den Schlaf hervorbringt. Denn warum weckt ein leises Wort mehr manchmal, als der grösste Lärm? Woher sogar das Antworten im Schlaf auf leise Fragen ohne Erwachen? Die gegenwärtigen sinnlichen Eindrücke zeigen sogar im Traume denselben Einfluss und modificiren ihn. Wie nun eine Menge von sinnlichen Eindrücken in einen Gedanken zusammenfliesst, so kann ein Gedanke wieder eine Menge von Bewegungen zugleich — ohne einzelnes Bewusstsein — hervorbringen. Aus allem Dem geht hervor, dass alle Bewegungen, die in den der Auffassung fähigen Wesen wahrgenommen werden, Vorstellungen zur Ursache haben.

Godwin widerlegt die Theorie der Selbstsucht oder Selbstliebe als Grund aller unserer Handlungen, unterscheidet aber nicht zwischen Sympathie aus blossem Gefühl und aus Aufopferung des eigenen sinnlichen Wohles der Pflicht. Gewiss ist schon die erstere nicht durch Selbstliebe zu erklären. Denn das erste Gefühl in uns beim Anblick des Leidenden ist gewiss ganz anderer Art, als jenes eines Selbstsüchtigen, der dem Leidenden vielleicht gleichfalls hilft, aber nicht in der Absicht, ihm zu helfen, sondern um

irgend einen Vortheil für sich zu erhalten. Indessen ist die Hilfe aus blossem sympathischen Gefühle doch fern davon, tugendhaft zu sein. Der Vortheil ist hier, sich von einem unangenehmen Gefühl zu befreien, und es ist diess doch eine andere Sache, als wenn ich mit dem schärfsten Gefühl versehen, einen Andern leiden sehen muss, weil ich ihn nicht anders als durch eine Lüge etc. zu befreien vermöchte. Aber schändlich ist doch die Sprache jener Grübler, die ohne zu erröthen uns sagen können, dass die höchste Tugend, z. B. die jenes Helden, der sich, um seine Mitbürger zu retten, in den Abgrund stürzte, in der grössten Täuschung bestehe, indem wir nur vermöge einer Illusion die Andern alle für uns selbst nähmen; wie ein Geiziger, der nach und nach das Geld liebt, statt der Sachen. Und da diese sogenannten Philosophen gerade die höchste Tugend in die grösseste Unvernunft — denn Illusion ist Trug, Unwahrheit, Unvernunft — setzen, so empfiehlt sich dagegen jene Sprache Kants merklich anders, die uns sagt, dass tugendhaft handeln und vernünftig handeln Eines und dasselbe sind. Die Theorie der Selbstliebe kann mit Tugend nicht bestehen. Der Vaterlandsfreund oder allgemeine Wohlthäter, der sich selbst — im Werth als 40 angenommen — einer grossen Anzahl von Bürgern — z. B. 40,000 — aufopfert, würde nach dem System der Selbstliebe, indem er diese Handlung nur um seiner selbst willen vollbrächte, in demselben Verhältniss unwahr und ungerecht verfahren, in welchem 40 weniger als 40,000 ist. Die tugendhafteste Handlung oder jene, welche das grösste Gut hervorbrächte, wäre gerade die lasterhafteste, indem bei ihrer Vollbringung nicht dieses grösste Gut, sondern das eigene, die Absicht der Handlung gewesen wäre.

Tugend ist Tauglichkeit, Tüchtigkeit, aber die Tüchtigkeit eines denkenden, geselligen Wesens ist und kann nur sein guter Wille sein, d. h. der Wille, tauglich zu sein für die Gesellschaft, macht ihn tauglich. Nur mit diesem Willen kann auch die grösste Summe des Wohles jedes einzelnen Gliedes der Gesellschaft bestehen. Denn wenn Jeder für Alle arbeitet, so arbeiten Alle für Jeden. Ueberdiess ist Vereinigung der Kräfte nicht Addition, sondern Multiplication, Exponentiation; Sonderung der Arbeiten macht diese ungemein leichter.

Bei Waaren des Luxus sagt Rousseau sehr scharfsinnig, macht der theure Preis selbst einen Theil seines Werthes, ja er macht ihn ganz aus. Je mehr eine Sache kostet, um so weniger ist sie werth. Der Satz: der Wille nützlich zu sein, macht allein den Menschen nützlich, steht jenem falschen entgegen, der Privatlaster für öffentliche Tugenden — Wohlthaten — erklärt. Es lässt sich beweisen, dass der Einzelne in jeder Arbeit, wobei er wirklich nicht den Nutzen des Ganzen im Sinne hat, auch wirklich dem Ganzen nichts nützt und also um so mehr dem Gemeinwesen schädlich ist, je mehr er jene Maxime, dass das allgemeine Beste dadurch am besten befördert werde, dass jeder Einzelne nur sein Privatinteresse besorge und im Herzen trage, zur herrschenden macht. Der Reiche mag darum immer auf das Recht seines Eigenthums sich steifen, mag immer sein: Niemanden etwas Nehmen, seine negative Tugend und Gerechtigkeit vorschützen, wenn aber die Grösse des Schadens, den er in der Gesellschaft anrichtet, das Maass der Sträflichkeit gäbe, so verdiente er mehr den Galgen als der Strassenräuber.

Das süsse Gefühl des Mitleidens weckt unser Gewissen. Wir fragen uns, ob wir des Genusses dieses Vergnügens

würdig sind, und eilen, uns dieses wesentlichen Theils der Glückseligkeit würdig zu machen. Das Gefühl des Mitleids selbst ist also nicht Tugend, aber es erweckt sie. So weckt das Bedürfniss nach ähnlichen Wesen ausser uns, Freundschaft und Geschlechtstrieb, zu wahrer Tugend.

Wahre Tugend kann nicht bloss negativ sein, nicht bloss im Nichtsschlimmesthun bestehen. Wenn sein Genius dem Sokrates nur sagte, was er nicht thun solle, so bedürfen wir doch eines Anderen, der uns sagt und dazu antreibt, was wir thun sollen. Wir bedürfen einer thätigen Tugend. Ein Gerechter ohne Mitleidsgefühl scheint mir, wie Rousseau, ein Unding zu sein.

Dass wir nur dann wahrhaft glücklich sind, wenn wir Anderer Glück suchen und betreiben, ist eine gewisse Thatsache. Die Selbstliebe = Philosophen machen eine falsche Anwendung dieser Beobachtung. Dass ich glücklich bin und werde, nachdem ich Anderer Glück suche, werde ich hinterher inne. Auch kann diese Erfahrung wohl nach und nach sich gesellen zu meiner Maxime der Handlung, aber die Absicht, Anderer Glück zu suchen, kann sie nie vertreiben. Dass ich mir also bei einer guten Handlung meines guten Willens, d. h. des Willens, nicht mir, sondern Andern, selbst mit schmerzlicher Aufopferung meines Wohles, zu dienen bewusst bin, ist eine Thatsache. Es ist daher sehr sonderbar, dass man diese Thatsache durch untergelegte Selbsttäuschung erklären wollte, gemäss welcher ich nämlich nicht der Andern, sondern mein eigenes Wohl suchen würde, indem ich — wahrscheinlich aus Versehen — das Wohl dieser für mein eigenes nähme. Eine Selbsttäuschung, aus der mich, sollte ich meinen, der Schmerz, den mir die geflissentliche Aufopferung meines eigenen Wohles kostete, leicht und bald zu-

rückbringen dürfte. Auch sieht Jeder leicht, dass hier Schmerz gar nicht stattfinden könnte, wenn die beiden Absichten nicht einander entgegengesetzt wären. Tugend ist Betreibung des allgemeinen Wohles. Gerechtigkeit ist das Maass, welches uns den Vortheil oder das Wohl der Vielen und der Wenigen, des Ganzen und des Theils zeigt, und nach welchem wir sohin unsere Wirksamkeit vertheilen.

Fülle die Seele erst mit dem grossen Gegenstande der Wahrheit, des Wohles des ganzen Menschengeschlechtes, und dann setze ihr Widerstände entgegen. Sie wird sie niederwerfen! Menschen sind nicht todte Mittheiler und Leiter der Handlung, sondern lebendige, spannkräftige. Nicht durch ihn oder auf ihm, als auf einer todten Unterlage, kann ich fortwirken, sondern durch Gedanken, die seinen Gedanken wecken, die er von selbst wieder mit eigener Kraft zurückgibt. Menschen sind unzusammendrückbar, undurchdringbar. Jedes Einzelwesen ist ein neuer Mittelpunkt, eine neue Quelle des Lebens, nie als Mittel, jederzeit nur als Zweck zu gebrauchen.

Es ist allerdings richtig, dass wahre, verfeinerte Selbstliebe und Liebe zum Menschengeschlecht uns dieselben Handlungen vorschreibt, aber ganz verschieden sind die Grundsätze, Absichten, Gesinnungen oder Beweggründe, und in diesen doch nur liegt der Werth unserer Handlungen.

Alle Wesen folgen in ihren Bewegungen und Wirkungen gewissen Gesetzen. Ueberall dient das Einzelwesen der Gattung. Ein verständiges Einzelwesen soll also nach der Erkenntniss des Gesetzes der Bestandheit seiner Gattung wirken, d. h. vernünftig handeln.

Der Mensch sei wahr, denke wahr, rede wahr, handle wahr, diese Wahrheit der menschlichen Handlungen ist die ausschliessliche Bedingung seiner Sittlichkeit. Was immer für ein Zweck erreicht werden mag, er kann nicht durch Falschheit erlangt werden. Nicht das Machen einer falschen Schätzung, sondern das Befolgen derselben mit dem Bewusstsein ihrer Falschheit macht den Menschen lasterhaft. Dagegen ist die Befolgung einer Schätzung, die zwar falsch an sich ist, aber dem, der sie macht, wahr scheint, Tugend der Aufrichtigkeit und Wahrheit.

Da ist eine Selbsttäuschung, ein psychologisch-optischer Betrug, den man wohl ins Auge fassen muss, wenn man höhere Wahrheiten, wie die sittlichen, verfolgt. Man nimmt nämlich die Gedanken, die als Gäste uns besuchen, leicht für sich selbst und thut auf ihren Besuch wohl seiner Persönlichkeit etwas zu gut. Die Eitelkeit des Balkentreters beim Orgelspielen.

Ich kann den Menschen, mir gleich geschaffen, nicht leiden sehen, seine Freude ist meine Freude, sein Leid ist mein Leid. Ihm wohlthun macht mir wohl. Aber weil der Menschen viele und mancherlei sind, bedarf ich eines sicheren Maassstabes, einer gewissen obersten Regel, der es jede und alle Handlungen unterwirft, die es gewiss mache, nie eine Grausamkeit zu begehen, nie zu schaden. Gerechtigkeit ist diese Regel der Güte. Wir müssen gerecht sein, um nicht grausam zu sein. Gerechtigkeit ist die Liebe des Geschlechtes oder der Gattung und subsumirt das Individuum unter jene Güte gegen Alle. Nur wenn wir die Menschheit lieben, sind wir sicher, keinem einzelnen gegenwärtigen oder abwesenden, lebenden oder künftigen Menschen zu schaden.

Gedanken einiger Art begleitet jederzeit eine Reaktion im Kopfe, Gehirne, andere im Herzen. Wir nehmen wechselweise wahr, dass einige Gedanken vom Kopf zum Herzen, andere vom Herzen zum Kopfe steigen. Eine heftige Empfindung im Herzen wird z. B. durch Denken, Urtheilen aufgelöst, und mitten im Gedankenlauf fällt ein Gedanke zuweilen auf das Herz.

Godwin bemerkt, dass die Menge der Gedanken unbeschränkt ist, die wir zusammenfassen können. Bei einer Handlung aus Vernunft — nach einem Princip — ist diess gewiss der Fall. Denn Alles, was in dem Princip subsumirt ist, folgt; wir können es gleichsam entwickeln, z. B. bei dem schnellen Ueberdenken einer eben anzuhebenden Rede.

Die Analogie des Lichtes mit dem Gedanken, sowie des Gefühls mit der dunkeln Wärme ist auffällig. Das zerstreute Licht wärmt nicht, im Brennpunkt vereint zündet es wieder. So wird Kenntniss der Wahrheit höchstes Gefühl und Wille bei seiner Klarheit. Alle unsere übrige Organisation ist nur Wurzelwerk, welches am Kopf und Herzen hängt, und die Ausscheidung und Bearbeitung des Lichtes und der Wärme bezweckt. Der Kopf ist Organ des Lichtes, das Herz des Gefühls, der Wärme. Reaktion in beiden sinnlichen Sphären. Völliges Wohlsein und Leichtigkeit findet statt, wo unser Persönlichkeitsgefühl an keine bestimmte Stelle unserer Organisation durch dieses Reaktionsgefühl geknüpft ist. Das Gehirn scheint das Licht zu verbreiten. So wie dieses beim Brennen der Flamme sichtbar und fühlbar ausstrahlt, so strahlt es in der thierischen Organisation als Muskel- und Vorstellkraft, im Menschen als Denkkraft aus. Wir kennen nichts Thätigeres in der sogenannten todten Natur, als das

Licht; ein grosses Moment hat Muskelkraft; das grösste der stille Gedanke, der tausend Kräfte in sich zusammenhält. Das Licht knüpft eine Art dynamischer Weltverbindung im Raume. Daher ist das Emanationssystem Newtons unrichtig und De Luc's Versuch, das Licht als primus motor atomistisch zu erklären, ein Roman.

Trübsal des Lebens, wenn sie nicht der Unmoralität des Betragens zuzuschreiben ist, gewöhnt uns daran, aus Pflicht und für Pflicht zu leben. Viele Leute meinen, das Leben sei nur dazu da, sich die Zeit zu vertreiben. Andere warten bloss, bis sie sterben, oder bis der Abend ihrer Tage kommt, wie der Papagei in Göthe's Vögeln. Andere beschäftigen sich mit nichts als sich am Sterben zu hindern und vor ihm zu hüten.

Es ist gewiss, dass Gefühl aller Art ausser sich strebt, und besonders feinere Gefühle der Freude, der Liebe, der Hoffnung, stillen Kummers, des Mitleids streben in Thränen heraus. Ist nun das Gefühl von der Art, dass es dich zu sehr drückt und ängstet, so lasse es von dir in diesen Thränen, wo nicht, so spare dieses edle Gefühl, lass' es wärmen deinen Busen, und statt es in Thränen unnütz zu verschwemmen, verflechte es sich mit dem inneren Saitenspiel deiner Gedanken und deines bleibenden Ichs.

Einige Philosophen in Indien haben bereits nach Herder von Gott als dem Wesen der Wesen gesprochen und die merkwürdige Erläuterung gegeben: »Das All ist aber nicht dieses Wesen selbst; kein Ding ist ein Theil von Ihm, alle Dinge sind in Ihm, sie sind sein Abdruck.«

Neigungen des Mitleidens haben, ist zwar kein Verdienst, aber wohl eine wünschenswerthe Vollkommenheit unserer Organisation; sie nicht haben, eine bejammernswerthe Unvollkommenheit.

Es ist sonderbar, dass Kant immer die Zeitbedingung der Existenz nach dem Tode unterlegt. Diess führt aber zu einem Begriffe der Ewigkeit, der entweder Schwindel oder Langeweile verursacht. Dem entgegen scheint mir die Schriftvorstellung eines künftigen Lebens als: die Zeit wird nicht mehr sein, die angemessenste.

Wir sollten also nicht sagen, dass wir nach dem Tode fortleben, denn damit bringen wir unsere Persönlichkeit schon wieder in die Sinnenform und demzufolge in die Phantasie hinein, und diese pflegt und hegt uns dann. Wir sollten vielmehr sagen: Dasein kann eigentlich nie aufhören, weil es nicht, obschon eine bestimmte Erscheinung desselben, angehoben hat. Unsere richtende Vernunft, die doch eigentlich das charakteristische Princip unserer Persönlichkeit ist, zeigt uns ja bei allen Gewissensurtheilen, dass für sie kein Vergangenes stattfindet.

Aufhören und Enden und der Uebergang von dem Einen zum Andern, Fortschritt oder Bewegung, das Alles sind Begriffe, die allein zu Phänomenen passen, und dahin gehört selbst der moralische Begriff unseres Fortschritts oder der Näherung zur höchsten moralischen Vollkommenheit. Genug, dass wir als Geschöpfe in der intellectuellen Ordnung mit dem Wesenden als dem Schöpfer in dynamischem Causalverhältnisse des Leben-Nehmens und Empfangens stehen, in welcher Sinnlichkeit diese Ordnung immer symbolisirt sein mag.

Sobald man dieser Zeitform los ist, so verbindet man mit dem Worte: Unsterblichkeit einen ganz anderen Gemüthszustand. Statt synthetisch zu sein, wird dann der Satz: Ich kann nicht sterben — ich als Lebendiges kann nicht nichtleben — ein analytischer. Ich erinnere mich mancher Gemüthszustände der Art, in welchen mir ein Zweifel an Unsterblichkeit wirklich klarer, heller Widerspruch zu sein schien. Das Lebendige kann das Todte nicht begreifen, das Sein nicht das Nichtsein.

Muss denn der krampfhafte Tugendbegriff dieses Lebens in ein anderes hinübergeschleppt werden und kann denn nicht Leben gedacht werden, ohne das zweideutige Streben, das jetzt unsere Moralität ausmacht? Wenigstens zeigen einige glückliche Menschen schon hier jenes Wohlsein in sich, was zugleich und ohne allen krampfhaften Zwang Wohlsein ausser sich verbreitet, freies, leichtes Athemholen einer gesunden, weiten Brust unter einem heiteren Himmel, nicht das mit der Erstickung ringende eines Asthmatischen in mephitischer trüber Stickluft! Tod brächte uns dann doch nur Heilung, und die religiösen Begriffe hierüber passten ganz auf unsere Natur?

II.

Glaube und Wissenschaft.

Die Philosophie sollte man nicht als Weltweisheit der Gottesweisheit entgegenstellen. Philosophische Erkenntniss ist nicht die Erkenntniss eines besonderen Gegenstandes, sondern nur eine besondere Weise der Erkenntniss derselben Gegenstände, von welchen man auch eine erfahrungsmässige, historische hat oder haben kann. Die erfahrungsmässige Kenntniss muss man sogar schon haben, ehe man auch nur das Bedürfniss der philosophischen Erkenntniss inne zu werden, geschweige es zu befriedigen vermag. Da die Aufgabe der Philosophie die mit der Vollendung der Erkenntniss zusammenfallende Befreiung ist, so muss ihr erstes Geschäft sein, die Vermittelungen und Bedingungen aufzusuchen und nachzuweisen, unter welchen der Mensch zum freien Gebrauche seines Erkenntnissvermögens gelangt. Sie hat daher zur äusseren Begründung und Bestimmung des Erkennens oder zum äusseren Schauen die entsprechende innere Begründung oder das innere Schauen zu suchen, und umgekehrt. Was man seit Kant die Erkenntniss a priori und a posteriori nennt, ist die Erkenntniss ab interiori und ab exteriori, wovon weder die eine noch die andere für sich die philosophische Erkenntniss gibt, sondern nur beide in ihrer Verbindung und Ausgleichung vermögen sie zu geben. Nur die speculative oder die freie Erkenntniss bleibt überall bei der Sache, dem Erkannten, indem sie dessen Mitte trifft.

Obschon das Wort: System, ursprünglich — bei den Griechen — eine niedrige Bedeutung hatte, indem man jedes Aggregat ein System nannte, so hat es doch in der Philosophie seit jener Zeit seine richtige Bedeutung erhalten, seit welcher man zur Einsicht gelangte, dass der Begriff des Systematischen mit jenem des Organischen, der des Systems mit jenem des Organismus zusammenfällt. Der freie und wahrhafte Gedanke, sagt Hegel, ist in sich concret, und so ist er Idee und in seiner ganzen Allgemeinheit das Absolute oder vielmehr der Absolute. Die Wissenschaft desselben — das Theilhaftsein desselben als Sichwissenden — ist nothwendig System, weil das Wahre — der Wahrhaftige — als concret, als nur sich in sich enthaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, d. i. als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung — Gliederung — und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Einheit des Ganzen sein kann. Jeder Theil einer solchen systematischen Erkenntniss — der Philosophie — ist somit, wie jedes Glied des Organismus, ein Ganzes, ein in sich sichschliessender Kreis, oder die eine Idee ist darin in einer besondern Bestimmtheit. Der einzelne Kreis durchbricht darum — wie diess jedes einzelne Glied des Organismus thut, — die Schranken seines Elementes oder seiner Sonderung, weil er in sich Totalität ist und das Ganze auf seine Weise repräsentirt, und er begründet hiemit eine weitere Sphäre, d. h. er erstreckt sich virtuell in die Gesammtsphäre des organischen Systems, und dieses stellt sich daher als ein Kreis dar von einander deckenden, obschon gradweise unter sich unterschiedenen, in einander begriffenen Kreisen, deren jeder ein nothwendiges bleibendes Moment ist, so, dass das System ihrer eigenen Elemente oder Besonderheiten die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint. »Totum in Toto, et totum in qualibet parte.« Der Begriff

des Systems fällt somit ganz mit jenem des Organismus oder des Lebens zusammen, nur dass der Begriff der Vollendtheit und Integrität auch jener der Alleinigkeit, der concreten Unicität, des Unum ist, nicht der abstrakten Unitas. Jede Einung als Folge der Inwohnung eines Einzigen gliedert das Viele selber wieder zu lauter Einzigen, Unersetzbaren. »Einer für Alle und Alle für Einen.« In demselben Sinne hatte schon Kant gesagt, eine Lehre heisse Wissenschaft, wenn sie System, ein nach Principien geordnetes Ganzes der Erkenntniss sei.

Innerer Zusammenhang der Gedanken ist aber nicht überall nur da anzutreffen, wo ein Schematismus von a, b, c etc. in das Auge fällt, wo die Gedanken numerirt in Reih' und Glied sich aufgestellt zeigen. Die wahrhafte Gnosis bildet nicht eine Reihe von Begriffen, sondern einen Kreis derselben. Desshalb kommt es weniger darauf an, von welchem dieser Begriffe aus man im Vortrage der Wissenschaft anhebt, wohl aber darauf, dass man jeden Begriff bis in das Centrum durchführt, aus welchem er sodann nothwendig auf alle anderen regressiv oder anticipirend wieder weiset und führt, eine Durchführung, die allein als die systematische in der That und im Wesen sich erweiset.

Man kann nur vom Selbstbewusstsein zum Bewusstsein von Anderem, nicht von diesem zu jenem gelangen. Gleichwohl ist das Sichselberwissen des endlichen Geistes nicht ein primitives, sondern ein secundäres Wissen. Jeder endliche Geist, wissend, dass er sich nicht selber hervorbringt und also auch von sich selber nicht weiss, weiss hiemit sein Gewusstsein von dem absoluten Geist. Die Coincidenz des Sichwissens mit dem Sichgewusstwissen vom absoluten Geist

ist von Cartesius verdunkelt, vollends aber von den Pantheisten und Materialisten geleugnet worden. Nur auf andere Weise wie im primären Erkennen bleibt auch im secundären die denkende Thätigkeit nur in einem Gedachten bei sich. Wäre z. B. die nichtintelligente Natur, welcher die Intelligenz nicht inwohnt, nicht von dieser durchwohnt, hiemit bereits gedacht, ehe ich denkend an sie trete, so würde ich nimmermehr als vernünftig mich in sie finden können, und wenn Dinge, die selber nicht intelligent sind, doch meinen Gedanken reaktioniren, so muss diese Reaktion von einer Intelligenz kommen.

Wenn die Stütze meiner Bewegkraft selbst ein Bewegendes, Kräftiges sein muss, weil meine Kraft weder auf ein Kraftloses sich zu stützen vermag, noch auf ein bloss Widerstehendes, welches, ohne mir Halt zu geben, mich nur aufhält, und weil jede normale Resistenz als negative Assistenz zugleich sich als positive Assistenz zu erweisen hat, wenn ferner der eigentliche Beweggrund meines Wollens selbst nur ein Wollen sein kann, weil ich mir nichts im guten oder schlimmen Sinne zu Herzen nehmen kann, was nicht von einem Herzen kommt und selbst Herz ist, so kann auch die Stütze — das Grundprincip — der freien Bewegung meiner Intelligenz gleichfalls nur intelligenter Natur sein, und der Mensch weiss nur, indem er sich von einem ihm Höheren gewusst weiss. Sein Wissen — seine Gewissheit wie sein Gewissen — kommt ihm also nicht, wie die Rationalisten meinen, per generationem aequivocam oder von ihm selber, sondern per traducem d. h. durch Mittheilung und Eingerücktsein in ein in Bezug auf ihn a priori bestehendes, vollendetes, fertiges Schauen und Wissen. In diesem Sinne hatte Malebranche recht, zu behaupten, dass

wir Alles in Gott sehen, nämlich in jenem göttlichen oder himmlischen Auge, dessen der Mensch durch den Fall zwar verlustig wurde, das sich ihm aber wieder öffnete. In demselben Sinne hatte dagegen Cartesius mit seinem: »Cogito, ergo sum« den Atheismus angebahnt, indem er das Nachdenken der Creatur dem Urdenken Gottes vorsetzte, wogegen der Mensch nicht anders sagen soll, als: ich bin gesehen, durchschaut, gewusst, gedacht, begriffen, darum sehe, weiss, denke, begreife ich. Ich bin gewollt, verlangt, geliebt, darum bin ich wollend, verlangend, liebend oder hassend. Ich bin gewirkt, darum wirke ich. Die Logiker, Ethiker und Physiker, von den Gesetzen des Denkens, Wollens und Wirkens sprechend, hätten also vor allen Dingen uns die Bedeutung und den Sinn des Wortes: Gesetz, erklären und uns zeigen sollen, dass man hierunter nichts Anderes verstehen darf, als das Gesetztsein des denkenden, wollenden, wirkenden Menschen von und in einem ihm höheren Wesen, dem Urgeiste, dessen Denken, Wollen und Wirken der Mensch nur in einer niedrigeren, äusseren Region abbildlich fortzusetzen hat, so wie dasselbe ihm urbildlich vorgewiesen wird. Diese Logiker, Ethiker und Physiker hätten uns zeigen sollen, dass der Mensch, je aufmerksamer er diesem Urgedanken in sich n a c h denkt, je sich selbst vergessender er diesem Urwillen n a c h will, und je folgsamer er diesem Urthun n a c h-thut, in demselben Verhältnisse um so heller denkt, um so freier will, und um so kräftiger und unaufhaltsamer wirkt. Der Erkenntnisstrieb ist ursprünglich ohne Warum, uneigennützig und absichtlos wie rücksichtlos. Der Nützlichkeit kann das Erkennen nicht unterworfen werden ohne dass das Erkennen des Wahren und des Unwahren als solches geleugnet wird.

Jedes Sinnen und Denken drückt ein Bestreben aus, in das Gedachte einzugehen. Jedes vollendete Erkennen ist ein wechselseitiges Ineinander-Eingehen des Erkennenden und des Erkannten — die entgegengesetzte Behauptung Kants, nach welcher die Bewegung des Erkennens nur eine Flächenbewegung am Gegenstande wäre und unser Erkennen nicht das Ding an sich — die Tiefe — träfe, müsste man mit für das Schalste erklären, was die moderne Philosophie aufbrachte, wenn sie absolut gelten sollte, und wenn also das Verlangen unseres Geistes, die Dinge, wie sie wirklich sind, zu erkennen, als ein ewig unbefriedigbares und doch ewig unabweisliches Bedürfniss, somit als eine constitutive Täuschung und Lügenhaftigkeit unserer denkenden Natur erklärt werden wollte. Mit seinem misslungenen Versuch, das Erkennen erst kritisch erkennen zu lernen, ehe man an das wirkliche Erkennen geht, hat Kant im Grunde alle Lebensfunktionen unseres Erkenntnissvermögens, die unser Erkennen anfangen und die nicht wir anfangen, geleugnet.

Mit Recht behauptet Hegel, dass die ältere Metaphysik durch ihren Satz: dass das Seiende durch Denken erkannt werde, weit über der neueren kritischen Philosophie stehe. Die durch Kants Subjectivitätslehre aufgekommene Verflachung aller Objektivität des Erkennens hat Hegel damit in der Wurzel angegriffen, dass er der Logik jene Virtualität und Wesenhaftigkeit wieder vindirte, welche sie durch Kant verloren hatte.

Die Logik ist Gedanken-, Bildungs- oder Gestaltungslehre, also Denk- und Sprachlehre, denn Denken ist stilles Sprechen und Sprechen lautes Denken. Ein reales Erkennen

ist dasselbe Nennen, ideal Formiren und diese ideale Formation liegt der realen zum Grunde. Unser Definiren, Nennen und Sprechen der Dinge könnte deren Wesen nicht treffen, nicht Objectivität haben, wenn der Formationsprocess im Hervorbringen und im Nennen nicht derselbe wäre. Das logische Thun ist kein leeres formelles Thun, sondern das centrale und creative selbst, und das Nachsprechen ist folglich ein Nachthun.

Jedes Seiende begreift man nur, wenn man es zugleich als Eines — Unum — und als Einziges — Unicum — begreift. Als solches ist es nothwendig zugleich Vieleins und Einsvieles, weil nur das Viele Eines, nur das Eine Vieles sein kann. Dieses Vieleins wird nicht dualistisch als Allgemeinheit und Einzelheit begriffen, sondern trialistisch als Synthesis des Allgemeinen mit dem Einzelnen (Vielen) mittelst der Sonderung oder der Form. Hieraus ergibt sich die Irrationalität der Vorstellung von Atomen und Monaden, wenn man bei solchen nicht die Untrennbarkeit des Vielen, sondern die Abwesenheit desselben versteht. Schon Platon fasste dagegen richtig das Unum als Totum oder Integrum, cui nulla pars deest, nicht aber als ultima pars seu fractio toti. Auch ist Form und Materie nicht dualistisch zu fassen und die Materie nicht mit dem Realen zu vermengen. Da die Form nur als Synthesis des Einen und des Vielen begriffen wird, das Viele aber eben nur als Stoff die Materie bedeutet, so findet ebenso wenig ein Gegensatz von Form und Materie statt, als eine Idealität der Materie (des Vielen) mit dem Realen, da ja Realität und Nichtrealität so gut der Form als der Materie und zwar beiden nur immer zugleich zukommen können. Sprechen ist Formiren und das Verstehen eines Realformirten ist als Nachsprechen ideelles

Nachschaffen. Die Formenlehre ist darum zugleich Wesenlehre.

Nur das schaffende Princip kann das beleuchtende oder das Erkenntnissprincip sein. Das wahre eigene Sehen der Creatur wird nur durch das Eingerücktsein in das Ursehen, welches zugleich auch das Urthun oder Schaffen ist, begriffen.

Wir müssen aus Gott geboren werden, wollen wir Gott schauen, Gottes Willen empfangen und thun.

Mit dem Worte Gefühl wird das Höchste wie das Unterste des menschlichen Gemüths angedeutet, je nachdem hiemit das Afficirtsein desselben von einer höheren oder von einer niedrigern Natur, somit Etwas, zu dem sich das Gemüth zu erheben, oder Etwas, über das sich dasselbe zu erheben hat, angezeigt wird. Dasselbe gilt von Lust und Unlust, und man sieht hieraus, was es mit jenem Bestreben einiger Philosophen auf sich hat, die alles Gefühl in Erkenntniss erklären oder dem Gemüthe in der Religion alle Lust benehmen, uns mitten im Sonnenlichte gerade durch dessen Concentration erfrieren machen möchten. Erlogen ist es, wenn man sagt, dass Gefühle als solche schon jedesmal dunkler Natur seien und einen Schatten in des Menschen Geist würfen, denn diess gilt nur von jenen Gefühlen, die dem Menschen von Unten, nicht von jenen, die ihm von Oben, und die jedesmal im Lichte kommen. Dieses Oben und Unten unterscheidet aber das unbefangene Gemüth so zuverlässig, als das Rechts und das Links, und spürt auch bei dem leisesten Eintritt eines solchen Gefühls oder einer solchen Lust oder Unlust, sogleich aus, ob es ein Gefühl sei,

dessen sich der Mensch zu schämen, oder eines, vor dem sich der Mensch zu schämen hat.

Wenn schon das Gewahrwerden des lebenweckenden Höheren meistens auf der niedern Stufe des dunkeln Gefühls bleibt, so ist doch der Wunsch und die Ueberzeugung der innern Möglichkeit, das Gefühl zur Erkenntniss zu steigern, allerdings in der bessern Natur des Menschen gegründet. Wenn das Sehen in der Lichtregion selbst nur das Pfand ihrer kräftigsten und freisten Gemeinschaft mit ihr ist, so fällt auch das Bestreben, zu diesem Schauen zu gelangen, mit jenem, diese höchste Freiheit der Gemeinschaft zu erringen, in Eins zusammen.

Die Vernunft sollte es bei Kant nur zum halben — praktischen — Bewusstsein bringen können, und der allen bisherigen Zeitaltern entgangene grosse Fund über die Natur dieser Göttin sollte eben nur sein: dass Ihro Majestät nicht nur, wie die Hunde und andere Säugethiere, in dem Menschen blind geboren werde, sondern auch, wie der gemeinen Sage zufolge der Maulwurf, lebenslänglich stockblind bleibe. Kant nimmt eine constitutive, primitive oder angeschaffene Vernunftblindheit an, und, wie er nichts von einer Erblindung des Geistesauges im Menschen weiss, so weiss er auch nichts von einer Wiedererweckung der verlorenen Sehkraft, von welcher die Religion lehrt und der Mensch sollte nach seiner Lehre, seiner Natur nach, gottblind sein.

Christus nennt den Vernunftsinn das Auge und dringt auf Aufklärung desselben, aber nicht auf mechanische, son-

dern auf dynamische Läuterung. Mit mechanischer Mässigung bringt es die Moralphilosophie nicht weiter, als aus einem wilden unmässigen Bösewicht höchstens einen gemässigten zu machen.

Ein Wesen, das zwar in einer niedrigeren Region geboren wird und zum Leben kommt, zugleich aber den Keim zur Geburt in eine höhere mit sich bringt, kann bei der nur stufenweise vor sich gehenden Evolution dieses höheren Lebenskeimes natürlich seine Gegenwart in dieser höheren Region und seinen Lebensverkehr mit ihr erst nur dunkel fühlen, bis es nach und nach dieses Verkehrs gewiss wird, und diese Region und sich in ihr schaut oder klar anerkennt. Diese höhere Region wird also der niedrigeren erst nur in Farben ohne bestimmte Umrisse, in Tönen ohne bestimmten Wortsinn sich ankündigen, so wie man auch in grösserer Ferne nur erst den Schall, dann den Ton und endlich erst ganz in der Nähe die articulirte Stimme eines Redenden vernimmt.

Es war ein glücklicher Weg, den Kant in seiner Deduktion der praktischen Vernunft zum Gottesbeweis einschlug, indem er, Elias folgend, Gott weder im Sturm noch im wilden Feuer, sondern im stillen Säuseln oder Lispeln des Gewissens suchte. Aber er schnürte der kaum begonnenen Analyse des Gemüthsphänomens des Gewissens mit seinem System wieder den Hals zu. Was hätte sich leichter aus dieser Analyse ergeben, als dass wir im Gewissen das Vernommensein unseres Selbstes in unserer innersten Lebensthätigkeit als Willen gebärend inne werden, dass wir hier auf eine uns in unserer Willensgebärde vernehmende Natur wirken, dass unsere Spontaneität nur von Spontaneität re-

silirt, und dass wir hier mit einer Lebensfülle zu thun haben, die nicht bloss von Aussen sich uns mittheilt, sondern die von Innen heraus sich uns aufthuend und aufgehend sich uns kundgibt, eine Natur, die sich meinem Gemüth als Gemüth, meinem Willen als Willen kund thut? Warum gibt er uns hier dem frostigen moralischen Idealismus preiss und verwandelt dieses kräftige lebendige Wort, das in uns gepflanzt unsere Seelen selig und frei — oder elend macht, je nachdem wir ihm in die Hand oder zuwider handeln, in einen nichtigen Lufthauch?

Dem Satze: Nichtfortschreiten ist Zurückgehen, könnte man einen zweiten zur Seite stellen: Nichterhobenwerden ist Sinken. Denn nichts ist gewisser, als dass der Mensch, wenn er nicht schlecht werden oder bleiben soll, einer ihn erhebenden Gegenwart, Eines über ihm bedarf. Das Ueber-ihm tritt freilich als solches nie in die Sphäre des Gegenwärtigen im engeren Sinne — des Du — herab. Aber der Mensch bedarf einer Gegenwart — eines vermittelnden Du —, welche ihn mit jenem über ihm in Verbindung setzt und erhält, und von einem solchen zeugend, an dasselbe erinnernd; und eben diese auf solche Weise erhebende Gegenwart tilgt die Wirksamkeit einer andern ihr entgegengesetzten, welche das menschliche Gemüth von jenem über ihm Seienden herunter zu ziehen strebt. Der Mensch vermag also zwar weder das Gute noch das Böse in die Sphäre seines eigentlich Objektiven oder seiner Umgebungen, jenes herab, dieses herauf zu ziehen, aber wohl vermag er durch die Wahl des ihm Gegenüberstehenden sein Inneres dem beherrschenden Einfluss des Einen oder des Andern anerkennend zu überlassen und sich in das Eine oder das andere einzumauern.

Erhoben fühlt sich das Gemüth in dem Affekt der Bewunderung und in dem ihm nahe verwandten der Ehrfurcht oder der Achtung. Der Bewunderung ist nämlich der Mensch im Gebrauche seines höheren Erkenntnissvermögens, der Ehrfurcht in dem seines höheren Begehrungsvermögens fähig, d. h. in seinem Vermögen, ein Höheres wahrzunehmen und zu begehren. Je leichter und reiner diese beiden Affekte in einem menschlichen Gemüthe bei Vorhaltung des wahrhaft Bewundernswerthen und Hochachtungswürdigen ansprechen, um so freier, edler, besser ist dieses Gemüth, so wie umgekehrt die Unfähigkeit desselben zur Erregung und Belebung dieses doppelten Affektes bei gleicher Nähe oder Intensität des angebrachten Reizes sehr bestimmt den Grad seiner Gebundenheit und Stumpfheit angibt, wenn nicht ein noch Schlimmeres, die Empörung gegen dieses Höhere, den Gotteshass. In der untersten Stufe dieser Verdorbenheit oder Rohheit tritt an die Stelle der Bewunderung das blinde Staunen, an die Stelle der Ehrfurcht knechtische Furcht. Beide wirken niederhaltend auf das Gemüth.

Ein und dasselbe hebt nämlich das ihm Gleichartige zu sich empor und stösst das Ungleichartige zurück und unter sich, wirkt also erhebend und niederschlagend zugleich. Hier blinkt jenes Flammenschwert des Cherubs vor dem Paradiese in unserem Gemüthe wieder, dessen äussere Seite blitzendes verzehrendes Feuer, dessen innere segnendes, erfreuendes Licht ist, und das Gemüth ahnet dunkel und nicht ohne geheimes Entsetzen die Wiedererscheinung dieses zweischneidigen Flammenschwertes im Weltgerichte.

Es ist falsch mit Kant zu wähnen, dass der Mensch den freimachenden Einfluss von Oben, von Gott, entbehren

und wohl auch allein zum Bewusstsein gelangen und sich in ihm erhalten könne. Wie vielmehr das physische Leben überall erst durch den scheidenden, aufschliessenden, Polarität hervorrufenden Einfluss der physischen Sonne geweckt und unterhalten wird, eben so entstünde und bestünde der höhere Lebensgeist des psychischen Lebens im Menschen nicht ohne die kräftige Gegenwart, den aufschliessenden, öffnenden Einfluss einer psychischen Sonne. Der gottlose Mensch ist daher der sonnenlosen Erde zu vergleichen.

Der Geist des Menschen geht wirklich und überall auf Wunder aus und ruht nicht eher als bis er zum allein Bewundernswerthen durchgedrungen ist. Wie das Herz in der Ehrfurcht mit Liebe umgeben ruht, so der Geist im Wunder. Bringen Umgebungen und Handlungsweisen einen Menschen dahin, dass sein Kopf nichts mehr zu verehren und zu achten hat, kann er das nicht achten, was er liebt, und das nicht lieben, was er achten muss, so verdirbt sein psychisches Leben und erkrankt, wie jedes Leben verdirbt, dem seine eigentliche Nahrung mangelt.

Die Bewunderung hört nicht auf, wenn die Erkenntniss eingetreten ist, was im Grunde auch Kant zugibt, wenn er sagt, dass unsere Vernunft eigentlich überall nur auf Ideale und Vernunftprincipien ausgehe, und wenn er bemerkt, dass es Vorstellungen von gewissem und gegründetem Gehalte gebe, die viel zu denken veranlassen, ohne dass doch irgend ein bestimmter Gedanke ihnen adäquat sein könne. Das erkennende Gemüth trifft also hier auf eine Wissensquelle, aus der es immer schöpfen, woran es immer Neues erkennen kann, und nachdem dasselbe bis zu solch einem Princip

durchgedrungen ist, hört es zwar auf, sich zu verwundern, aber es fängt nun erst an, jener Wissensquelle Unerschöpflichkeit zu bewundern.

Das Wort Erkennen — Anerkennen, Wahrnehmen — kann und soll nicht in demselben Sinne gebraucht werden, wenn das Erkennende dem Erkannten oder Anerkannten gegenüber, wenn es über ihm, oder wenn es unter ihm steht.

Das Erkennen, insofern es abwärts von einem Höheren gegen ein Niedrigeres geht, ist ein Ergründen und Begründen, und zugleich ein Begreifen und Umgreifen, d. i. ein Gestalten des Erkannten, aufwärts somit ein Gestaltetwerden des Letzteren.

Das Gestaltende gestaltet nur sich selbst im Gestalteten und spiegelt sich in ihm, bildet sich in ihm für und ab.

Diese Gestalt — dieses Bild — ist selbst äussere oder innere, mechanischer oder dynamischer — organischer — Begriff.

Es gibt ein doppeltes Erkennen, ein äusseres, mechanisches und ein inneres dynamisches, wie es eine mechanische und eine dynamische Gestaltung gibt.

Die inwohnende Erkenntniss ist eine wechselseitige Lust des Erkennenden und des Erkannten. Es ist Gottes Lust, sich in seinem Gleichniss zu besitzen.

Die Behauptung, dass nicht das Wissen, sondern das Thun das Höchste im Menschen sei, ist nicht haltbar. Insofern nämlich jedes besonnene Thun des Menschen als Willensentschluss nur ein sich verwirklichender Gedanke ist, scheint das Thun keineswegs das Erste, sondern das Letzte, Vollendende, zu sein. Das richtige Verständniss des Satzes: »Scimus, quia facimus,« macht aber vollends allem Rangstreit des Wissens und Thuns, der Theorie und der Praxis ein Ende. Schon Lessing sprach den untrennbaren Verband zwischen beiden aus und gründete darauf seinen Vorschlag, aus der Praxis des Menschen seine Theorie, aus dem Thun die Ueberzeugung herauszufinden, weil denn doch der Mensch für sein besonnenes Thun irgend eine Raison haben oder sich gemacht haben müsse. Alles Sein gilt uns für ein Geschehenes oder Geschehendes und wir erkennen unser eigenes oder Anderer Thun unmittelbar nur am Geschehenen. Da das lebendige Thun oder Handeln nicht unmittelbar aus dem Erkennen, Wissen, Denken, sondern unmittelbar aus dem Gemüth als dem Centrum und Begriff des Denkens und Thuns aus- und hervorgeht, so folgt, dass der Mensch nur jenes Thun eigentlich versteht und weiss, dessen Gemüth in ihn oder in dessen Gemüth er als Selbst-Gemüth eingeht. Von diesem lebendigen Wissen und Thun ist das äussere, mit dem Gemüth nur äusserlich in Verbindung gebrachte als ein unlebendiges zu unterscheiden, wie man das mechanische Nachbilden eines Kunstwerks von dem genialischen, ins eigene Gemüth gefassten und aus demselben hervorgehenden Bilden unterscheidet. Diese Gemüthlosigkeit ist nun die wahre Begrifflosigkeit und Leblosigkeit, die uns aus so manchen wissenschaftlichen, Kunst- und Staats-Werken unserer Zeit frostig und erkältend entgegentritt und uns den Ausruf abnöthigt: »O che sciagura d'essere senza cuore!« Obgleich wir nur das wahrhaft erkennen, was wir selber her-

vorbringen, so gründet doch unser Wissen und Hervorbringen im Gewusstsein und im Hervorgebrachtsein unserer selbst, d. h. ich weiss so wenig von mir selbst, sondern nur durch ein anderes bereits vorhandenes Wissen, als ich nicht von mir selber, sondern nur durch ein schon vorhandenes Sein oder Seiendes bin.

Die deutsche Sprache unterscheidet das Durchschauen vom Schauen und drückt mit dem Durchschauen den aktiven Erkenntnissakt aus, mittelst dessen ich das blosse Schauen als Hemmung aufhebe. Dieses Aufheben gilt aber nur nach Unterwärts, da mir nach Aufwärts kein Durchschauen gestattet ist, und das Schauen nach Oben mein Durchschauen nach Unten nicht hemmt, sondern begründet und mir zugleich von meinem Durchschautwerden Kunde gibt. In demselben Sinne, in welchem der h. Paulus sagt: »Ich sehe und werde nicht gesehen, ich richte und werde nicht gerichtet,« kann man von jedem intelligenten Geschöpfe sagen, dass dasselbe in seiner Beziehung nach Oben gesehen wird, nicht sieht, in seiner Beziehung mit seines Gleichen sieht und gesehen wird, in jener nach Unten endlich sieht und nicht gesehen wird. Gott in und an sich, d. h. das Licht selbst ohne alles und vor allem Sichtbaren sehen wollen, hiesse ein Widersprechendes verlangen. Denn nur das Sichtbare lässt sich in und aus dem Lichte heraus sehen und das Sichtbare ist überall nur Bild eines Unsichtbaren in jeder Region.

Das unterschiedene lebendige und das nichtlebendige Erkennen und Thun kann man auch das wesentliche und das nichtwesentliche nennen oder das wesentliche und das figürliche, insofern das Wort Figur den Gegensatz des Wesens

ausdrückt. Was ich liebe oder hasse, das erkenne ich allerdings auf andere Weise, als das, was ich nicht liebe oder nicht hasse oder was mein Gemüth nicht afficirt. Diesen Unterschied eines wesentlichen oder eines figürlichen Erkennens und Thuns muss man in das Auge fassen, wenn man verstehen will, was uns die Religion hierüber so eindringlich lehrt. »Sie nahen sich mit ihren Lippen und Händen — Opfern —, aber ihr Herz ist ferne von mir,« sagt die h. Schrift. Wer der Welt lebt, sich ihr lässt, sich auf sie verlässt oder ihr glaubt, dem allein gibt sie eine in ihrer Art lebendige Erkenntniss und der allein versteht sich auf sie. Wer ihr aber abstirbt, wer ihr nicht mehr glaubt, dem bleibt nur noch eine figürliche Erkenntniss von ihr. Wie wäre es also möglich, dass es sich mit der Erkenntniss überweltlicher Dinge anders verhielte? So lange die Philosophie die Funktion des Erkennens und Thuns im Menschen nur abstrakt, und nicht in ihrem Centrum, dem Gemüth, begriffen erfasst, kann sie an die Funktion oder die Macht des Glaubens nicht glauben. Eine höhere Region kann sich zwar jenem in einer niedrigeren bemerkbar machen, der wie der Mensch seiner Anlage gemäss mit dieser höhern Region in offener Gemeinschaft stehen sollte, aber dem Menschen muss dann das Wahrnehmen oder Erkennen so lange nur figürlich dünken, als er solche Wahrnehmung — Erscheinung — durch Heraustritt aus der Verbindung mit der niedrigeren Region sich nicht wesentlich machen lässt. Sobald diess aber geschieht, wird ihm die bisherige Wesentlichkeit der letztern Region zur blossen Figürlichkeit entschwinden. Diese Aufhebung einer falschen Substanz und Herstellung der wahren geschieht aber nicht unmittelbar, sondern, wenn dieser Welt Wesen auch bereits im Princip, im Centrum oder im Herzen uns getödtet ist, als Kopf der Schlange, so haben

wir doch nach und nach die ganze Peripherie, die uns noch als Last entgegensteht, zu tödten oder aufzuheben.

Kant unterschied zwar richtig die Erscheinung von dem erscheinenden Wesen, aber, indem er diese Unterscheidung bis zur Trennung trieb, bemerkte er nicht, dass das Erscheinen in diesem allgemeinen Sinn und vom wesenlosen Schein unterschieden, mit dem Sichoffenbaren des Wesens — des Dings an sich — identisch ist. Daher es eine unbescheidene Forderung an dieses Wesen wäre, dass es sich noch auf andere Weise als eben durch dieses sein Zumvorscheinkommen uns zu erkennen geben sollte. Auch die h. Schrift weiss von keiner anderen Erkenntniss des Baumes als jener durch die Frucht, von keiner Erkenntniss des Genitor als jener durch den Genitus. Hat man den Nexus der Erscheinung und des Wesens einmal gefasst, so wird es leicht, das Kriterium sowohl zur Unterscheidung des wesenlosen Scheines von der wesentlichen Erscheinung, als zu jener der indirekten, reflektirten Erscheinung von der direkten aufzufinden.

Nur das Sichselbsterleuchtende kann Anderes beleuchten und erleuchten. Was sich selbst nicht offenbar zu machen vermag, kann nur durch ein sich selbst zu manifestiren Vermögendes offenbar gemacht werden. Das Leuchtende kann darum in keiner Region ein Selbstloses sein. Alle Lebensseelen sind nur Momente eines centralen, gemeinsamen Weltseelenlebens. Die Weltseele existirt nicht für sich ausser den individuellen Lebensseelen, sondern in ihnen. Das centrale universelle Selbstbewusstsein Gottes, des absoluten Geistes, ist nicht ebenso nur in den geistigen Individuen wirklich, sondern es ist für sich und begründet in

seiner für sich seienden Centralität die Existenz der von ihm unterschiedenen geistigen Wesen.

Die theoretische und die praktische Vernunft sind nicht zwei von einander trennbare Potenzen, sondern beide sind eine und dieselbe Vernunft. Die operative Vernunft, die praktische Intelligenz ist zwar der Beweger, der Geist, der Urhervorbringer, aber nicht als ob er erkennend unmittelbar hervorbrächte, sondern weil er mittelst des Willens diese Hervorbringung aus seinem exekutiven Vermögen hervorruft, so wie das Hervorgerufene stützt und leitet. Es ist nur Eins und dasselbe als erkannt wahr, als gewollt gut und als gethan recht.

Wesenhaft Eins sind diese drei ursprünglich nur in Gott: das die innerlich und äusserlich auszusprechende Form Insichhaltende oder Fassende, das Wollen, welches unmittelbar zu diesem Aussprechen bestimmt, und die eigentlich exekutive Potenz als das unmittelbar Darstellende und Producirende, welches die ewige Natur — Kraft — in Gott ist. Der Wille ist in Gott die Mitte zwischen Idee und Natur, das beide Vermittelnde. In der wechselseitigen Aufhebung und Conjunktion der Idee und Natur — Kraft — ist der göttliche Wille als Mitte der absolute Geist. Als Fundamentalsatz aller Biologie hat J. Böhme diese Mitte und Vermittlung in der ewigen Geburt des göttlichen Lebens selber nachgewiesen und durch diese Nachweisung den christlichen Begriff der Vermittlung oder der Mitte zwischen dem abstrakten Spiritualismus und dem ebenso abstrakten Realismus in die Philosophie eingeführt. Dass auch in der Creatur Erkenntniss, Wille und Kraft — Natur — einig sein können, (und sollen), das hat dieselbe nur von Gott und dem Theilhaft-

sein jenes Dreieins in Gott. Das Wollen steht sonach in der Mitte zwischen der Theorie und der Praxis, zwischen Wissen und Zuwissengeben, zwischen der innerlich erblickten und der äusserlich gewordenen Form. Jedes Gebrechen oder Verbrechen des Lebens ist ein Heraustreten oder Herausfallen aus dieser Mitte oder Concretheit und ein Hervortreten eines abstrakten Gegensatzes von einem Oben und Unten, eines Widerstreits der Theorie und der Praxis, welche ihrer Versöhnung ermangeln. Im blossen Willen als im noch unerfüllten, gleichsam noch unbestimmten Sein sind die beiden Elemente: das Ideale, Theoretische und das Reale, Praktische noch ungeschieden und nur durch deren Entscheidung und vermittelnde Conjunktion wird das Wollende und Gewollte wirklich. Daher kann ein idee- oder gedankenloser Wille so wenig ein Wille genannt werden, als ein begierde- und naturloser. Wenn die h. Schrift mit dem Ausspruch beginnt: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde«, so ist darunter, wie schon Augustinus ausgelegt hat, die Geisterwelt und die Naturwelt zu verstehen. In diesem Sinne haben Himmel und Erde ihr Urbild in Gott, und man könnte bildlich die göttliche Idee den göttlichen Himmel und die göttliche Natur — Kraft — die göttliche Erde nennen. So könnte man auch sagen, dass der Mensch, um ein Werk hervorzubringen, gleichsam in sich selbst die Idee und das unmittelbar producirende Vermögen heraussetzt, sich gleichsam zum Himmel und zur Erde mache.

Eine Intelligenz vermag auf eine andere erleuchtend, erhebend oder verfinsternd, niederdrückend zu wirken. Jede Erleuchtung ist Einsprache als Herabsteigen einer höheren Intelligenz in eine niedrigere, aber nicht jede Einsprache ist Erleuchtung, so nicht die Frage oder Bitte um Erleuchtung.

Die letztere Art der Einsprache steigt von der niedrigeren Intelligenz in die höhere auf und macht die Erleuchtung als Einsprache von Oben effektiv. Das Befragen einer höheren Intelligenz von Seite der fragenden niedrigeren ist Bitte um Erleuchtung, der Mensch als Intelligenz ist in seinem dermaligen unmittelbaren, natürlichen Dasein, indem er durch seinen Fall von der absoluten Intelligenz abgekehrt ist, nicht in freier, offener Gemeinschaft mit Gott. Damit diese freie Gemeinschaft und Erleuchtung für ihn hergestellt werde, ist von Seite des Menschen ein Thun erforderlich, das mitwirkend jenen Schluss aufhebt. Dieses Thun ist ein den Menschen als particulare Intelligenz reliirender Akt und somit Gebet. Die Oeffnung der freien Gemeinschaft der Creatur mit Gott ist der Zweck des Gebetes, welches, weil diese Gemeinschaft bewirkt, seine Erhörung schon mit sich bringt. Einestheils ist die äussere Gabe von dem Geber hier nicht trennbar, andererseits sollen alle uns im Zeitleben befallenden Nöthen uns die eine gemeinsame und Radicalnoth unserer Entfremdung von Gott fühlbar und erkennbar machen. Der Spruch: »Bittet, so wird Euch gegeben,« will sagen: Es kann Euch vermöge euerer intelligenten Natur nicht gegeben werden, wenn Ihr nicht bittet, wenn Ihr nicht wollend und anerkennend den Geber selbstbewusst und mitwirkend Ihm gegenwärtig seid. Nur ein finsterer und verfinsternder Geist könnte also das Gebet aus der Philosophie verweisen. Der Deismus, der das Gebet einstellen will, weil es in den Gang des Universums — den grossen Bratenwender — nicht einzugreifen vermöge, degradirt den Menschen und führt ihn zu derselben inneren Verwilderung zurück, in welche ihn früher die materielle Idolatrie brachte. Der Mensch, zu einem Wesen sprechend, welches selber das Wort nicht hat, verliert sein Wort an dasselbe, so wie er sein Herz oder seine Liebe verliert, wenn er es in Gegenstände

setzt, die kein Herz haben, oder, was noch schlimmer ist, welche herztödtend und Herzblutsauger sind. St. Martin sagt darum, dass der Mensch durch sein Irdischwerden »seine Liebe von sich scheiden liess.« Hat denn auch das Eitle, der Jammer und der Schmerz unseres Lebens eine andere Ursache, als diesen beständigen Verlust, dieses Verbluten unserer Liebe an Dinge, die entweder selbst lieblos und liebeunfähig sind, oder die sogar mit ihrem kalten Skorpionengift die Liebe tödten? Sind wir denn nicht überall von derlei »nichtigen Spiegeln« und »falschen Spiegeln«, wie St. Martin sie nennt, unseres Herzens umgeben? Die höchste Entäusserung und Empfindlichkeit findet in der Liebe statt. Wenn irgendwo, so macht sich in der Liebe das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und der Rückwirkung geltend. Denjenigen, welcher dasselbe übertritt und welcher ein Herz zwar nehmen, das seine aber behalten zu können glaubt, straft die Liebe damit, dass sie sich selber ihm entzieht und ihn in gleichem Verhältnisse liebelos, liebeunfähiger macht. Und in der That bereichert das verschlungene Herz so wenig sein eigenes, als die Seele des Ermordeten den Mörder lebendiger macht. Was man nicht nehmen darf, das bekommt man eigentlich auch nicht. Ueberdiess bestraft die Liebe den Räuber oder Betrüger auch noch damit, dass sie ihm die Zierde eigener Liebenswürdigkeit nimmt. Wisse, dass nichts liebenswürdiger ist als die Liebe selbst.

Im Akte des Gebetes übt der Mensch den des Sichvertiefens oder Sichdemüthigens gegen und unter Gott aus, somit des Empfangens Seiner als Gebers. Wenn der Mensch sonst Gabe gegen Gabe weggibt, so muss er hier sich ganz dem Geber geben und lassen. Denn das freie Empfangen der Liebe ist durchaus mit freiem Geben wechselseitig.

Die Erkenntniss alles Geschaffenen, wenn sie möglich wäre, würde den Geist doch nicht zur wahrhaften Erkenntniss Gottes bringen. Gott kann durch keine bloss geschöpfliche Form erkannt werden, sondern zur Erkenntniss Gottes ist nöthig, dass Gott selber die Form des Intellekts des Geschöpfes und mit ihm vereint werde. Wie Gott sein Sein, so ist er auch seine Wahrheit. Die Weise des Erkennens Gottes muss selber göttlich, eine göttliche Weise oder Weisheit sein. Die hiezu nöthige Disposition muss der Verstand des Menschen, da er sie von Natur nicht hat, von Gott und kann sie von keiner Creatur erhalten. Daher die h. Schrift sagt: »In lumine tuo videbimus lumen.« Wir sind berechtigt, einen Uebergang oder Aufgang aus dem natürlichen in das übernatürliche, geistige Erkennen in demselben Sinne anzuerkennen, in welchem der Apostel Paulus von einem Uebergang und einer Verwandlung des nach Seele und Leib natürlichen Menschen in den Geistmenschen spricht.

Es gibt aber noch ein anderes nichtnatürliches Erkennen, nämlich das sogenannte magische. In der natürlichen Weise des Erkennens erkennt der Mensch durch seine mentale Kraft und durch die sinnliche oder leibliche zugleich. Der Mensch behält in seinem natürlichen Zustande das freie Urtheil seines Verstandes nur so lange, als seine Sinnesfunktionen ungestört fortbestehen. Er kommt daher in der Regel vom Verstande, sobald er von Sinnen kommt. Wo er aber in der Bindung seiner leiblichen Sinne doch noch erkennt, da nennt man sein Erkennen ein magisches. Dieses magische Erkennen kann sowohl mit einer Erhebung, als mit einer Niederdrückung der menschlichen Natur eintreten, im ersten Falle entweder bloss vorübergehend, oder grad- und theilweise fixirt.

Obgleich nun die bemerkte Integrität des sinnlichen und des nichtsinnlichen Theils unserer Erkenntnissfunktion in dem irdischen Zustande des Menschen die normale heisst, so ist sie doch insofern als abnorm zu betrachten, insofern dieser Zustand selber abnorm ist, insofern in ihm das Verhältniss des Sinnlichen zum Nichtsinnlichen sich verkehrt zeigt, die Initiative, welche die nichtsinnliche Funktion haben sollte, dermal die sinnliche ausübt, und anstatt dass letztere jener dienen sollte, das umgekehrte Verhältniss statt findet. Viele Denker sind desshalb auf den Gedanken gekommen, dass der Mensch nur dadurch sinnenfrei werden könne, dass er sinnenlos werde, nur dadurch naturfrei, raum- und zeitfrei, dass er naturlos, raumlos und zeitlos werde. Diese Denker bemerkten aber nicht, dass, da das Wesen der Persönlichkeit des Menschen eben in dem Nexus und der Identität seiner intelligenten und seiner nichtintelligenten Natur besteht, eine solche Trennung beider diese Persönlichkeit, folglich den Menschen selber aufheben würde, und dass den Menschen in diesem Sinne zum Geist machen wollen, ihn als leibhaften Menschen vernichten wollen hiesse. Diese Auffassung ist auch der h. Schrift gänzlich fremd, indem sie unter Vergeistigung des Menschen als dessen Vollendung jene des ganzen Menschen nach Leib und Seele versteht. Daher soll auch unser Denken zwar imaginationsfrei, nicht aber imaginationslos sein und der Gedanke soll zwar nicht dem Bilde, die Idee nicht ihrem Abbilde, wohl aber das Bild oder Abbild dem Gedanken oder der Idee folgen.

So wie man versucht, die zeitlich-räumliche Natur, die materielle Creatur, für sich als etwas Ganzes, Vollendetes, Vernünftiges zu begreifen, so wird man sofort die dialektische Fortbewegung aus ihr inne, welche sich jedem Vereint- und Fest-Halten, zum Stand und Verstand Bringenwollen, d. i.

Begreifen des bestandlosen, unganzen Daseins widersetzt. Der Mensch vermag darum in diesem materiellen Dasein weder als erkennend, noch als wollend und wirkend zu ruhen, und wird das Eitle und Unganze jedes solchen materiellen Daseienden schon im Versuch inne, dasselbe als ein Vollendetes, Wahrhaftes begreifen zu wollen. Diese unganze entzweite Seinsweise der Creatur weiset auf eine Anomie und Antinomie hin, die dem Entstehen und Fortbestehen derselben unterliegt, und die, so wie sie nur in Folge einer Differenzirung mit ihrem Grunde — dem Schöpfer — zum Vorschein kommt, nur durch eine Reintegration wieder verschwinden und der vollendeten Seinsweise Platz machen kann. Die Vernunft befindet sich in der Materie durchaus nicht in ihrem Elemente und sie ist in einem andern Sinne noch supramaterial, als sie supranatural ist, weil nämlich der Begriff der Natur nicht, wie jener der Materialität, den einer positiven Hemmung der Vollendtheit einschliesst. Es ist der Charakter alles bloss Zeitlichen, dass das Verlangen und Erlangen sich immer in ihm wechselseitig ausschliessen, dass man in ihm festgehalten in Tantalusqual nur immer verlangt, was man nicht hat, und immer nur hat, was man nicht verlangt, und dass der Schmerz des Bedürfnisses nicht gestillt werden kann als nur zugleich mit der Tödtung des Lebensreizes des Verlangens, während im Ewigen das Verlangen immer das Erlangen, das Begehren das Erfüllen und dieses jenes setzt oder hervorbringt. Schelling war in seiner Identitätsphilosophie in dem schweren Irrthum befangen, dass er diese verderbte oder doch das Verderben in sich bergende, im Widerspruch gegen ihre Vollendung festgehaltene, dem Dienst des Eitlen unterworfene Natur für die vollendete, primitive, die Krankheit und den Tod für das gesunde Leben, das unedle Metall für reines Gold nahm. Demselben Irrthum unterlag früher Kant, indem er, ausgehend von dem

Unbefriedigenden unserer noch im unvollendeten Endlichen befangenen Erkenntniss, jene Unterscheidung der Verstandeserkenntniss von der Vernunfterkenntniss in die deutsche Philosophie einführte, welche seitdem in ihr sich in Geltung erhalten hat.

Es ist auch nichts gegen diesen Unterschied einzuwenden, wenn man ihn so fasst, dass der Verstand zur Vernunft sich verhält, wie das unvollendete, noch unfreie, im Gegensatz noch befangene Erkennen zum freien Erkennen, welches diesen Gegensatz aufgehoben und sich über ihn erhoben hat, wo sich dann das unfreie zum freien Erkennen verhält wie das bloss natürliche zum übernatürlichen, wahrhaft geistigen. Die Scholastiker statuirten gleichfalls den Unterschied des natürlichen und des übernatürlichen Erkennens, unterschieden aber Verstand und Vernunft auf eine andere und insofern entgegengesetzte Weise, inwiefern sie den Verstand über die Vernunft setzten. Unter Vernunft verstanden sie das discursive Erkennen, welches sich zum Verstehen wie das unerfüllte zum erfüllten Wollen, das Bewegen zum Ruhen, das Suchen zum Finden des Grundes verhält. Sie erkannten daher nur den negativen Theil der Vernunftfunktion, ihre dialektische Fortbewegung, an. Soll aber die dialektische Fortbewegung der Denkthätigkeit ihren Zweck erreichen, so muss sie von dem höheren Grunde bereits assistirt und in ihn eingetreten sein, sonst wäre sie nur eine falsche Sucht, welche nur zur Entgründung und Verzweiflung führen könnte. Man muss zwischen der guten, zur Wahrheit führenden und der schlechten, von ihr abführenden Dialektik wohl unterscheiden.

Wenn die Behauptung Heinroths richtig wäre, dass nur der Verstand, aber nicht der Sinn und auch nicht die Vernunft denke, so wäre die Vernunft im Menschen ein constitutiv Unvernünftiges in ihm. Dieser Paradoxie würde

Heinroth sicher entgangen sein, wenn er erwogen hätte, dass, wenn man auch jenes »Vernehmen« bloss auf das Vernehmen des Gesetzes oder Willens Gottes beschränken wollte, solches kein blosses Fühlen, sondern ein Erkennen, folglich ein Denken sein müsste, weil ich den Willen eines Andern nicht bloss fühle, sondern ihn erkenne und weiss, obgleich zuzugeben ist, dass ein Gefühl seiner Art dieses Erkennen seiner Art untrennbar begleitet. Schon die Definition, welche Kant von der Vernunft als dem Vermögen der Principien gibt, hätte seine Schüler veranlassen können, zur Einsicht zu gelangen, dass unter Vernunfterkenntniss jene der Principien als wahrhafter Ursachen, so wie unter blosser Verstandeserkenntniss jene der Nichtursachen, der bloss verursachten, unganzen und somit über sich hinausweisenden Dinge, zu verstehen ist. Die Kantische Trennung der Verstandes- und der Vernunftfunktion würde sich hiemit von selbst als unhaltbar ergeben haben. Auch Bonald unterscheidet mit Recht zwischen unganzen und darum über sich hinausweisenden sogenannten Verstandesbegriffen und den vollendeten, darum in sich ruhenden Vernunftbegriffen. Vorzüglich Hegel gebührt das Verdienst, die Einsicht fest gehalten zu haben, dass die Funktion des unterscheidenden, abstrahirenden Verstandes (sonst Vernunft genannt) als Negativität zwar ein nothwendiges Moment in unserer Denkfunktion ist, dass aber, wenn dasselbe aufhört, nur Moment zu sein, und aus seiner Unterordnung heraustretend sich fixirt und somit der Herstellung des Concreten sich widersetzt, die Verstandesfunktion in der Region des Erkennens eben so feindlich, zerstörend und geisttödtend wirkt, als in der Region des Willens das Selbstbestimmen und Selbstthun, insofern dieses gleichfalls aus seiner Unterordnung heraustritt oder sich erhebt.

Man verkennt die höhere Dignität des Denkens und des durch Denken vermittelten Schauens keineswegs, wenn man den Ausgang aller Erkenntniss von einem Schauen so wie ihren Wiedereingang in einem Schauen, somit die Vermittelung eines inneren mit einem äusseren Schauen anerkennt. Es ist ein Irrthum unserer modernen Spiritualisten, dass sie den Nexus des Schauens (des Sinnes) mit dem Denken nur als in diesem materiellen Zeitleben bestehend erachten, als ob der Himmel und die Hölle blind (sinnlos) wären, und als ob nicht jede Region ihr eigenes Schauen und ein diesem entsprechendes Erkennen hätte. Die Einsicht, dass ein Erkennen ohne ein entsprechendes Schauen nicht möglich ist, und dass die Art und Weise des Einen jener des Andern entspricht, ist der neueren Philosophie leider gänzlich verloren gegangen. Der in der neueren Philosophie eingeführte Ausdruck eines transscendentalen Erkennens, wenn man darunter ein die zeitlich-räumliche, materielle Anschauung oder Sinnlichkeit übersteigendes Erkennen versteht, ist nur insofern giltig, inwiefern man ein der transscendenten Weise des Schauens entsprechendes, gleichfalls transscendentes Schauen zugibt, und zwar nicht etwa so, als ob die bemerklich gemachten drei Weisen des Schauens und Erkennens absolut trennbar wären, sondern so, dass das Offenbarwerden und Aufgehen der Einen jene der beiden Andern aufhebt. Nur eine von diesen drei Weisen des Schauens und Erkennens kann die vollständige sein. Der gerügte Spiritualismus bestärkte die Verachtung unserer leiblichen Natur als eines Schlechten und Nichtigen und begünstigte ihren Missbrauch, wie überall die Verachtung den Missbrauch des Verachteten bedingt, und es ward hiemit der Hoffart wie der Niedertracht zugleich gefröhnt.

III.

G o t t.

Gott ohne Gott erkennen zu wollen, ist unmöglich. Es gibt keine Erkenntniss ohne den Urwissenden. Ohne Gottes Assistenz und Erleuchtung vermag der Mensch weder Gott, noch sich, noch Anderes wahrhaft und frei zu erkennen. Wenn Jakobi sagte, der Gott, der gewusst werden könnte, wäre kein Gott, so hätte er vielmehr sagen sollen, der Gott, der ohne Gott erkannt werden könnte, wäre kein Gott. Denn Gott gibt sich dem Menschen zu wissen und der Mensch soll diese Gabe als Gabe anerkennen, sie gebrauchen, aber nicht missbrauchen.

Jener grosse Unbewegliche weil alles Bewegende und eben in dieser Allbewegung unbewegt Bleibende oder Ruhende gibt sich somit auch im Selbstbewusstsein des Menschen als solcher, als aus demselben inamovibel kund, und es hängt nur von dem letzteren ab, ob er dieser Inamovibilität für sich oder gegen sich inne werden will oder soll. Wir denken darum Gott in allgemeinen Vernunftideeen, und selbst, wenn wir sein Dasein zu leugnen uns bestreben, ohne und gegen ihn zu denken uns einbilden, so denken wir doch nur an ihn und durch ihn; so wie er das Licht ist, das wir zwar nicht selbst sehen, wenn wir schon alles uns Sichtbare durch dasselbe sehen, und wie er das Leben ist, das uns Alles fühlen macht, wenn wir schon es selber nicht fühlen. Nur in diesem Sinne nannte sich Gott selbst den Deus absconditus, in der

intellektuellen Welt unter dem Namen der Wahrheit, in der physischen unter jenem der ersten Ursache, in der Gesellschaft unter dem der Macht immer verborgen und doch immer gegenwärtig und in seiner Gegenwart anerkannt; ja, selbst im Grunde unseres Herzens verborgen und gegenwärtig in der Unermesslichkeit unserer Hoffnungen und unserer Furcht; denn irriger Weise behaupteten Einige, dass eben dieses unser Hoffen und Fürchten uns die Gottheit geschaffen habe, da im Gegentheile diese Gottheit es ist, welche jene Furcht und Hoffnung in uns schafft.

Für die Religionswissenschaft war die von J. G. Fichte zuerst zur Klarheit gebrachte Erkenntniss ein bedeutender Gewinn, dass das Selbstbewusstsein des Geistes dessen Sein selber und nicht etwa ein Modus oder eine Eigenschaft eines Andern, eines Dinges an sich, ist.

Indem die neuere Philosophie des Selbstbewusstseins den Weg zur Einsicht in die Ursprünglichkeit oder Göttlichkeit desselben bahnte, so dass der absolute Geist als das Nichtentstandene, Unableitbare, somit allein Bewunderungswürdige und Göttliche begriffen werden konnte, ist es möglich geworden, alle Versuche, welche das Bewusste dem Bewusstlosen nachsetzen, jenes aus diesem erklären wollen, gründlich zurückzuweisen. Der Gottesleugner zeigte sich als Geistleugner.

Die neuere deutsche Philosophie verdarb sich aber jene gewonnene wichtige Einsicht in die primitive Natur des Geistes dadurch, dass sie jenen Charakter der Göttlichkeit unmittelbar und ursprünglich in den creatürlichen Geist legte und, indem sie den letzteren von dem schöpferischen

Geist nicht unterschied, den Menschen nur der Thierheit enthob, um ihn zu Gott selber zu machen.

Wenn Spinoza die eine und einzige Substanz als jenes Seiende definirt, welches nur in und aus sich begriffen wird, so lag die Einsicht nahe, dass dieses Seiende kein anderes als der sich bewusstseiende Geist sein kann, so wie der Naturphilosophie (Schelling) dieselbe Einsicht nahe lag, als sie (er) den Begriff des Absoluten aufstellte.

Statt dessen ist der Satz Spinoza's: Omnis determinatio est negatio, die unlogische Grundlage des modernen Pantheismus und Atheismus geworden. Indem man nämlich die Begriffe: Unendlich und Unbestimmt, vereinerleite, dachte man sich Gott — den Schöpfer — als den unbestimmt hiemit unwirklich, nur in potentia Seienden, das Geschöpf als den bestimmt, wirklich seienden, aktuosen Modus des Ersten. Hiemit wurde aber Gott als Solcher oder als unendliches Sein nie wirklich seiend, sondern nur als ein unter den wirklichen Geschöpfen umgehendes Spektrum gedacht. Dieser falschen Vorstellung entgegen ist zu behaupten: Omnis determinatio est positio, ergo negatio indeterminatonis. Der von der Creatur freilich nicht ergründbare oder definirbare, somit unergründliche Gott ist demnach keineswegs grundlos, sondern der in sich begründetste, allerrealste, allbestimmteste und eben hiemit allbestimmende Urgeist.

Die Lehre vom Selbstbewusstsein als Sichselbstoffenbarsein leitet zur Einsicht eines nothwendigen inneren, immanenten Unterschieds einer Formation des Geistes. Wenn daher der absolute Geist die alleinige Substanz, der Sich-

substanzirende ist, so ist derselbe eo ipso der Sichformirende. Die Einheit oder Einfachheit der absoluten Geistsubstanz ist nicht eine formlose, unmittelbare, ruhende Einheit, sondern eine geformte, sich formirende, durch ihre innere Unterscheidung sich durchführende und hiemit in sich selber immer wiederkehrende, aktuose und pulsirende Einheit. Wenn Göthe sagte:

»Kein Lebendiges ist ein Eins,
Immer ist's ein Vieles,«

so würde er sich richtiger ausgedrückt haben, wenn er gesagt hätte:

Jedes Lebendige ist als Eins
Immer zugleich ein Vieles.

Da das Sein als solches nur in seiner Totalität oder Einheit ist, also ruht, so kann ohne eine Aufhebung dieser Vollendtheit kein Bewegen, Werden oder Erscheinen, Gestalten statt finden, d. h. die Erscheinung, die Bewegung, das Leben kann nur in Gliederung hervortreten. Denn das Erscheinen verhält sich zum Wesen, wie das Werden zum Sein. Nur das Seiende wird oder erscheint, und nur das Werdende oder Erscheinende ist. Wie das Ganze nicht wird, nicht sich bewegt, so kann es nicht erscheinen, wie nicht werden. Alle Bewegung ist nur Gliederbewegung, motus intestinus.

Was von der Einheit jedes Lebendigen gilt, dass sie kein Unmittelbares ist, sondern aus einer Aufhebung und Entäusserung eines unmittelbaren Ersten in Nichteinheit oder Vielheit, und aus und in der Wiederaufhebung der letzteren entsteht und besteht, das gilt vom Leben des Absoluten par excellence, welches folglich inner dem Kreise des Sichunterscheidens in einzelne Lebensanfänge, des Wiederaufhebens

dieses Unterscheidens und der Wiederrückkehr zu denselben besteht, so dass folglich die verschiedenen Lebensanfänge nur als Momente im Absoluten bestehen, das Lebende nämlich nur unterscheidend sich eint, nur einend sich unterscheidet und also überall nur als Mitte oder Begriff dieser Funktionen besteht. Diese Gliederung, Schiedlichkeit oder Urtheilung des Lebenden ist nicht dualistisch als Bewegendes und Bewegtes, sondern dreigliederig zu fassen als Bewegendes Nichtbewegtes, als Bewegtes Bewegendes und als bloss Bewegtes (nicht wieder Bewegendes), als Princip, Mitwirker und werkzeuglicher Wirker.

Das Leben des Geistes als Selbstbewusstseins kann nur als der lebendige Begriff, als die bleibende, weil immer sich erneuernde Mitte dieses Ausgangs und Eingangs, des sich beständig begegnenden Aufhebens der Vielheit in Einheit und der Einheit in Vielheit gefasst werden. Wir haben es folglich hier mit einem in sich geschlossenen Kreise von Akten und nicht mit einer Reihe derselben zu thun, in welchem das Ende — durch die Mitte — immer wieder in den Anfang zurückkehrt, der Anfang immer wieder im Ausgang sich aufhebt und die Aufhebung der Vielheit in Einheit ebenso die Aufhebung der Einheit in Vielheit voraussetzt. Wenn nun schon dieses sich in sich enthaltende Kreisen des Geistes oder Selbstbewusstseins kein Vorsatz, sondern eine Geburt ist, so ist sie doch keine successive Geburt, dieses Selbstbewusstsein — der Geist — ist nur mit einem Schlage mit allen seinen Momenten und Elementen zugleich fertig, und diese bestehen nicht etwa vor oder nach ihm.

Die Lehre vom Absoluten, welche die Lehre von Gott als dem Allein-Vollendeten und Allein-Vollendenden ist, setzt

also den Satz voraus, dass ein Wesen sich nur damit in sich vollendet, dass es sich in sich selber ergründet, erfasst oder offenbar macht, was nur durch ein eigenes inneres gleichsam Sichverdoppeln oder Sichinsichhervorbringen geschieht. Da diese verdoppelnde Hervorbringung nicht selbst schon die Vollendung ist, sondern da diese nur durch einen dritten Moment bewirkt wird, durch Reunion jenes Verdoppelten — des Genitor und des Genitus —, so ist die Lehre vom absoluten Geist zugleich jene vom Dreifaltigen.

Die Idee ist nur im Trialismus beschlossen, sie ist Einheit des Begriffs und der Realität. Ebenso sehr es ihre Wahrheit ist, identisch zu sein, ebenso sehr ist es auch ihre Wahrheit, unterschieden zu sein. Würden die drei Momente nicht stets unter sich verschieden gehalten, so könnten sie auch nicht zur Einheit zusammengehen; ebenso könnte sich der Gegensatz der zwei Momente nicht in die Einheit zurückbewegen, wenn er nicht erst in jenen dritten einginge. Das Flüssigwerden der drei Momente macht ihren Eingang in die Einheit, die Identität, möglich. Jedes Eins ist ein Dreieins. Wenn Thomas von Aquin den zu seiner Zeit kühnen Satz aufstellte: Deum esse non creditur sed scitur, so setze ich diesem einen zweiten bei: Deum trinum esse, non creditur sed scitur.

Die doppelte Selbständigkeit des Ganzen und der Glieder ist ebenfalls in der Idee enthalten. Das ist der höchste, der vollkommene, der Organismus schlechthin, in welchem die unterschiedenen Momente oder Glieder bis zur selbständigen Persönlichkeit gesteigert erscheinen, und dieser Organismus ist Gott selber.

Der Begriff einer Person oder Persönlichkeit bringt jenen einer in einer Einheit befassten, aus ihr hervor und in sie ein gehenden Mehrheit mit sich. Eine Person ohne Bezug auf eine oder mehrere andere Personen ist nicht denkbar. Jede Einung Zweier ist wechselseitige Extasis in einem Dritten.

Pater descendit, Filius ascendit, mediante Spiritu ab utroque procedente. Pater generans Filium reascendit, Filius generatus redescendit. Nicht die unmittelbare, sondern die durch Aufhebung der Ungleichheit vermittelte Gleichheit und Einigung ist im Erkennen, Wollen und Wirken die wahre. Soll diese Gleichheit ununterbrochen fort geschehen, so muss auch die Ungleichheit perennirend sein, beide müssen sich wechselseitig setzen oder vom Dritten zugleich gesetzt werden.

Anstatt zu sagen, Gott sei ein Wesen und drei Personen, muss man mit den alten Theologen sagen, dass Gott dreipersönlich in einem Wesen, einwesig in drei Personen ist.

Gott ist als ewiges Leben ein ewiges Sein und ewiges Werden zugleich, also ein ewig fortgehender Process.

Gott allein ist in sich selber enthalten, ist allein von sich und enthält sich selber. Deus, qui a Deo est, Deo inest et ipsi Deus inest. Gott ist sich selber Geist und Natur in Einem.

Geist und Natur verhalten sich wie Centrum und Peripherie. In der Peripherie tritt das Centrum aus seinem Mysterium hervor. Wenn man dem absoluten Geist seine

von ihm als Centrum untrennbare Peripherie, seine Natur oder Wesenheit ableugnet, so nimmt man seine Ueberwesentlichkeit für Wesenlosigkeit, stellt sich Gott als an sich wesenlosen Geist vor und verkennt, dass in Gott die Union des Geistes und der Natur, des Centrums und der Peripherie, absolut, essential und real besteht.

Da der Begriff des Geistes jenen der Naturfreiheit, somit das Gegentheil der Naturlosigkeit aussagt, so muss der absolute Geist zugleich die absolute Natur sein. Dieser Begriff der absoluten Identität des Geistes und der Natur in Gott fällt mit jenem der Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit zusammen.

Das Leben ist nur in seiner beruhigenden Bewegung selig und freudig. Gott wäre nicht der absolut Mächtige, wenn er naturlos und nicht naturfrei, nicht seiner Natur mächtig wäre. In der vis Dei viva muss die natura Dei erkannt werden. Die Naturscheue neuerer Theologen rührt nur daher, dass sie sich unter Natur in Gott nicht die vis — Kraft —, sondern ein Produkt Gottes, ein Ens praeter Deum, ein Geschöpf vorstellen.

Da Gott der Lebendige ist, so muss alles Göttliche den Charakter des sich selbst genügenden Lebens in sich tragen. Der Begriff des Beschlossenseins auf sich selbst ist der, dass der Geist eben in dem Princip, in dem er sich selbst gebiert, sich selbst abschliesst. Ganz falsch ist es daher, zur Selbstgeburt des Geistes die emanente Geburt — die Schöpfung — für nothwendig zu halten.

Das freie selige Leben geht nur durch dessen Enthebung aus seiner dunkeln Wurzel und über sie auf. Gott ist darum als die alleinige Substanz — der allein Selbständige — auszusprechen, weil er allein sich zu jener ewigen Selbstenthebung aus seines Lebens Wurzel genügt, weil er allein sich ganz von selbst ausspricht. Bei Spinoza findet sich nur ein Petrefakt von diesem Begriff der göttlichen Substanz, den Böhme lebendig gab.

Die Vollendtheit des Sichmanifestirens verlangt ein Insich- und ein Aussersich-Manifestsein, so wie die Ausgleichung und Identität beider. Aber auch das Aussersich-Manifestsein ist ein immanentes und von jenem durch die Schöpfung auf das schärfste und vollständigste zu unterscheiden. Daher muss die Untrennbarkeit des Idealen und des Realen als wechselseitiges Verursachen beider, des Idealen als der Ursache des Realen und des Realen als der Ursache von dem Offenbarsein des Idealen ausgesprochen werden. Alles, was Gott zu verwirklichen, darzustellen, zu äussern, zu objektificiren, zu schaffen vermag, das modelt sich ihm oder erscheint — als unverlierbare Figur, Inbildung — in seiner Imagination und daher bringt er nur hervor, was er (a priori) weiss oder sieht. So sagt J. Böhme, dass diese Welt — die Schöpfung — und ihre Wunder von Ewigkeit — aus der ewigen Natur, in welcher als der schaffenden Macht sie lagen — in der Weisheit erschienen oder als ungeschaffen gesehen wurden. Hat nun aber Gott sein Vermögen ad actum gebracht und seine Idee verwirklicht, so weiss er nun auch a posteriori, was er hervorbrachte. Im Absoluten an und für sich kann man keine potentia, die nicht actus wäre, statuiren, kein Wissen a priori, das nicht zugleich a posteriori wäre. Wie die Imagination sich ewig

in der Realisirung, so hebt diese sich ewig in jener auf und ist keine die erste oder zweite, sondern beide sind immer zugleich. Nur mit der Schöpfung tritt hier der räthselhafte und anscheinende Uebergang einer potentia ad actum — in Gott ein.

Wenn nur das genetische Erkennen das absolute und freie ist, und wenn nur Derjenige ursprünglich weiss, was irgend ein Daseiendes in der Wahrheit ist, welcher dasselbe selbst hervorbringt, und in welchem es seinen Grund und seine Wahrheit hat, so folgt, dass ursprünglich auch nur von Gott — dem absoluten Geist — als dem Urheber aller Dinge, diese absolute Freiheit und Vollendtheit des Erkennens, hiemit aber auch die absolute Identität des Subjekts und Objekts behauptet werden kann, weil nur er, der Alles Hervorbringende und Alles in sich Befassende, auch Alles erkennt, und weil nur er eben darum, sich wissend, alle Dinge weiss, wie nur er, sich liebend, alle Dinge liebt. In derselben Liebe, sagt Meister Eckart, in der Gott sich liebt, hat er auch mich lieb, und in derselben Liebe liebe auch ich ihn; denn wo anders nähme ich diese Liebe her? Ebenso erkenne ich Gott in derselben Erkenntniss — ihrer theilhaft werdend —, in der Gott sich und mich erkennt; denn wo anders nähme ich diese Erkenntniss seiner und meiner her? Ebendasselbe gilt von der Kraft als Causalität nach Aussen, so dass also im Erkennen, Wollen und Wirken der Schöpfer und das Geschöpf zwar unterschiedene Agenten bleiben, aber doch in einer Aktion sich vereinigen. Wie die Creatur nach dem Apostel der göttlichen Natur theilhaft — nicht Theil derselben — wird, so wird sie eo ipso auch der primitiven Erkenntniss Gottes theilhaft, und Gott ist folglich nicht ein bloss Gewusstes — Objekt —, sondern gleichwie Gott als

sich wissend die Einheit seiner als Gewussten und Wissenden ist, so kann mein Gottwissen nur durch Theilhaftwerden jenes göttlichen Wissens statt finden.

Gruppe sagt in seinem Werke: Antäus, von Spinoza, dass er die Schwierigkeit einer Verbindung und eines Verkehrs zwischen der materiellen und geistigen Welt damit lösen wolle, dass er die Lösung dieses Widerspruchs in Gott selber setze, welcher somit die doppelte Rolle übernehmen müsse, zugleich ein einfaches und ein ausgedehntes Wesen zu sein. Dagegen ist zu bemerken, dass, wenn Gott für sich selber nicht wirklich zugleich einfach und ausgebreitet, Centrum und Peripherie wäre, derselbe kein ganzer Gott sein würde. Der Irrthum Spinoza's besteht folglich nur darin, dass er Gott gleich einem Centaur aus zweien nicht gleichen, nicht einwesigen Bestandtheilen zusammensetzt, nämlich dessen Centrum als schöpferisch, dessen Peripherie als Geschöpf nimmt. Es wäre ein schlechter Dualismus, wenn man das creatürliche Sein als ein absolutes Jenseits des schöpferischen Gedankens vorstellen wollte, so dass Gott ewig nicht sich, sondern nur Anderes — die verwesliche Materie — dächte, somit entweder nimmer oder wenigstens nur mit Hilfe der Materie zu sich selber käme. Eine Philosophie, welche uns das Sein Gottes durch das Nichtsein des Geschöpfs begreiflich machen wollte, würde sich ebenso unnütz machen, als eine solche, welche umgekehrt das Sein des Geschöpfs durch das Nichtsein Gottes erweisen wollte.

Es ist falsch zu behaupten, dass Gott erst durch das Geschöpf sich Inhalt gebe, und dass der Allbestimmende nur erst durch den Schöpfungsakt sich selber bestimme, erfülle,

verwirkliche, indem er sich aus Etwas, was nicht Gott ist, zum wirklichen Gott mache. Ebenso falsch wäre die Behauptung, dass Gott nicht sein Geschöpf zu sich und in sich vollendend und verklärend erhebe, sondern dass er, aus ihm erst zu sich selber kommend, dasselbe als Saturnus aufspeisen oder wegen seiner radicalen Schlechtigkeit fallen lassen müsse.

Der von Gott — der Einheit — abgekehrte, sich ausser sie heraus und in sich hinein haltende Verstand kann nur noch confundirend trennen, anstatt einend zu unterscheiden und trennend confundiren, anstatt unterscheidend zu einen. Ein solcher »creatürlicher« Verstand wird also vor Allem Gott als nichtoffenbar und als offenbar, als seiend in sich und als werdend durch und in der (ewigen) Natur und in der (zeitlichen) Creatur weder unterscheidend zu einen, noch einend zu unterscheiden vermögen. Nun ist die Creatur zwar befugt, Gott als nicht offenbar in seinem stillen Mysterium sich analog ihrem eigenen primitiven, noch nicht in Gut oder Böse entschiedenen Unschuldstand zu denken; nur dass sie dabei den creatürlichen Wahn von sich abhalte, als ob der stetige Ausgang — und Wiedereingang — oder der Heraustritt Gottes aus seinem Mysterium in die Offenbarung durch dieselbe Krisis der bewährenden Versuchung hindurchgehen müsse, welche allerdings bei der Creatur nicht denselben, aber einen ihm analogen Ausgang bedingt: ein uralter Wahn, der den ältesten, den indischen, Pantheismus hervorbrachte, die Lehre von einem Abfall Gottes von sich selber, seiner Büssung, Läuterung etc. Nicht klar genug scheint man noch in unseren Zeiten zu bemerken, dass der Grundirrthum des Pantheismus eigentlich in der Vermengung des in sich und insofern über Natur seienden Gottes mit seinem durch diese — erst ewige und dann auch zeitliche

— Natur, Offenbarsein oder Sichaussprechen besteht, wesswegen man denn jene Ununterscheidbarkeit des nicht offenbaren Gottes sofort auch auf seine ewige — und zeitliche — Offenbarung übertrug, die doch als Fasslichkeit nur in Geschiedenheit und Unterscheidbarkeit besteht. Wenn ich, sagt J. Böhme wider B. Tilken, auf euere Weise soll reden, dass Gott in Allem, Alles mächtig ist, wie es denn wahr ist, so muss ich sagen, dass Gott Alles ist. Er ist Gott, Er ist Himmel und Hölle, und ist auch die äussere Welt, denn von Ihm und in Ihm urständet Alles. Was mache ich aber mit einer solchen Rede, die keine Religion ist? Eine solche Religion nahm der Teufel in sich und wollte in Allem zugleich wie Gott offenbar sein und in Allem mächtig. Und in demselben Briefe erklärt sich Böhme gegen Stiefel und Meth, welche dieselbe pantheistische Ansicht auf den Menschen als ganz zum Christ werdend anwendeten, indem er sie beschuldigt, ohne Grund (ohne Wahrheit) die unter dem göttlichen Fluch liegende Welt Gott zu heissen.

Gott ist Gott in Allem, er heisst aber Gott nur im Lichte. Der nichtoffenbare Gott ist nur einer, in der Offenbarung scheidet er sich. Aber nicht der Grund scheidet sich, der bleibt immer, nur die Manifestation scheidet sich. Die Einheit muss in den Grund gesetzt werden, nicht in die Manifestation.

Man kann nicht sagen, dass Gott, wenn er aus seinem stillen Sein und Sprechen — als **λόγος ἐνδιάθετος** — nicht in das laute Aussprechen sich einführte, als — **λόγος προφορικός** — nur jenes erste und stille Sein hätte, sondern man muss sagen, dass er dieses letztere nicht hätte, dass er nicht der esoterische Gott wäre, wenn er nicht zugleich der

exoterische wäre und umgekehrt, m. a. W. dass, indem die Himmel laut die Herrlichkeit Gottes verkünden, sich dieser eben in seiner Stille vernimmt, so wie er, sich in dieser vernehmend, und aus ihr in seine ewige Natur sich ein- und durchführend, in jenen Himmel sich laut ausspricht und sich laut aus diesem Aussprechen vernimmt. Und diese Identität und Untrennbarkeit des ewigen innern und äussern Seins Gottes ist nur darum bisher verkannt und bestritten worden, weil man, durch gnostisch-pantheistische Vorstellungen irre geführt, unter dieser Aeusserung Gottes keine andere als die der Creation verstund und nicht einsah, dass dieses äusserliche Sein Gottes auch ohne allen Bezug auf ewige oder zeitliche Creation gedacht werden kann und muss.

IV.

Die Weltschöpfung.

Gott ist der Geist aller Geister und das Wesen aller Wesen.

Alle Individualität ist Untheilbarkeit und zugleich Unvermischbarkeit. Darum ist Gott als absolutes Individuum auszeichnungsweise mit der geschaffenen Welt nicht vermischbar.

Wesentlich, vollendet, leibhaft ist die Vollendung jedes Seins und wenn ein Wesen produciren will, so muss es bereits diese erlangt haben. Jedes emanente Produkt ist daher nicht aus dem Wesen des Producenten, sondern nur Bild des Producenten.

Die Produktion darf nicht als Transposition oder Eduktion hinweg erklärt werden. Schöpfung aus Nichts ist Produktion, nicht Eduktion und nicht Emanation.

Gott ist Universalität aller Essenz, obschon die von ihm kommenden Essenzen von seiner Essenz unterschieden sind. Alle Essenzen kommen oder stammen von Gott, sind aber nicht seine Essenz. Es findet keine Homusie zwischen beiden statt.

Das unvermittelte Hervorgehenlassen der Creatur aus Gott macht die Vermengung beider unvermeidlich. Hat man

nun aber die Nothwendigkeit der Vermittelung erkannt, so darf man auch nicht übersehen, dass die Vermittlung des Hervorgangs doppelt ist, nämlich vermittelt durch die Idee als den gleichsam heraus — und dem Schaffen vor — gesetzten Gedanken als Mitwirker und durch die exekutive schaffende Macht als Energie oder werkzeuglichen Wirker. Entbehrt man dieser Einsicht und fasst man alsdann den Ursprung der Creatur zu hoch in Gott, so muss man nachher über die Gebühr wieder herabstimmen, um ihren Abfall von der Idee oder auch nur ihre natürliche Unangemessenheit zu der Idee zu erklären, und man fällt dem Irrthum der Gnostiker anheim, von welchem jener der neusten Philosophie doch nur eine Fortsetzung ist, wenn sie die Schöpfung selbst als einen Abfall der göttlichen Idee von sich, folglich als die erste Sünde sich vorstellt. So sagt Hegel, mit Recht sei die Natur überhaupt als Abfall der Idee von sich selbst bestimmt worden, womit er also Schellings Behauptung adoptirt, vom Absoluten zum Wirklichen (Endlichen) gebe es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt sei nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit denkbar, ihr Grund könne nur in einem Abfall von dem Absoluten liegen. Die religiöse, die wahre Philosophie hat ebensowenig den Unterschied des schöpferischen und des geschöpflichen Thuns im Erkennen, Wollen und Wirken gegen beider Confundirung festzuhalten, als sie sich der Trennung beider zu widersetzen hat. Das schöpferische und das geschöpfliche Thun und Sein absolut trennen, anstatt es zu unterscheiden und es zu vermengen, anstatt es zu einen, heisst beides leugnen. Hievon gibt uns Spinoza ein denkwürdiges Beispiel. Wie Hegel bemerkt, könnte man von Spinoza behaupten, dass er unmittelbar ein Weltleugner, nicht aber ein Gottesleugner gewesen sei. Aber eben weil er die Welt mit Gott vermengte, leugnete er mittelbar auch

den Schöpfer. Diese Leugnung des Geschöpfs als eines von Gott Hervorgebrachten und insofern von ihm als Schöpfer Unterschiedenen hat Schelling adoptirt mit den Worten: »Wie alle Dinge zuletzt aufgelöst sind in der Existenz der alleinigen Substanz, so nimmt jedes Höhere das Niedrigere in sich auf, als ein zu seiner Existenz Gehöriges, wie denn Alles zuletzt zur Existenz des Einen Unendlichvollen gehört, aber eben darum wird jenes Niedrigere nicht von dem Einen, Absoluten oder Gott hervorgebracht — geschaffen —, sondern ist mit ihm zumal.« Desselben Irrthums macht sich Schelling schuldig, wenn er anderwärts den Grund der Existenz der Welt oder des Geschaffenen mit dem Grunde der Selbstoffenbarung Gottes identisch setzt, und den Grund des Geschaffenen keineswegs bloss aus jenem hervorgehen, von ihm also nicht unterschieden sein lässt. Schlimmer kann die Philosophie den die Grenzen des eigenthümlichen Daseins feststellenden und darüber wachenden Genius — den Horos — nicht beleidigen, als wenn sie die Grenzen des Schöpfers und des Geschöpfs aufhebt.

Da Wissen und Sein nicht trennbar sind, so ist die Confundirung des schöpferischen mit dem geschöpflichen Wissen nicht minder pantheistisch-spinozistisch als jene des Seins des Absoluten und des Geschöpflichen, und der Irrthum, welcher dem Absoluten zwar Selbstbewusstsein gibt, jedoch dieses nur durch das Selbstbewusstsein der endlichen Geister sich verwirklichen lässt, ist nur eine Folge jenes Fichte'schen Irrthums, der in missverstandener Anwendung der Identitätslehre die absolute Freiheit des Erkennens als ursprünglich im nichtabsoluten, creatürlichen Geiste und nicht — wie allein wahr ist — als nur vom absoluten Geiste abgeleitet im endlichen Geiste seiend sich dachte.

Der von Gott, so viel er vermag, sich ab und in seine unfertige und unvollendete Naturselbstheit sich hineinhaltende Verstand der intelligenten Creatur vermag in dieser Abkehr von Gott freilich nur noch confundirend zu trennen, anstatt einend zu unterscheiden, und trennend zu confundiren, anstatt unterscheidend zu einen. Alle Gottlosigkeit in der Theorie wie in der Praxis geht von einem falschen Einen — Confundiren — und falschen Unterscheiden — Trennen — des schöpferischen und des geschöpflichen Thuns aus. Wer das schöpferische Thun, die effektive Gegenwart und Assistenz Gottes — des absoluten Denkers — in seinem Denken leugnet und verleugnet, wer im strengsten Sinne allein — ohne Gott denken zu können oder zu dürfen wähnt, wer also einmal gottvergessen denkt, der legt in sich mit diesem seinem gleichsam logischen Atheismus den Grund zum praktischen Atheismus, zum gottvergessenen Wollen und Thun.

Gegen die Confundirung des geschöpflichen Wesens mit dem des Schöpfers drückt sich Meister Eckart bestimmt mit folgenden Worten aus: »Gottes Wesen mag (kann) nicht unser Wesen werden, sondern soll unser Leben (unsere Begeistung) sein; denn wir sind ausgeflossen von den göttlichen Personen und nicht innebleibend im göttlichen Wesen, sondern wir empfingen als geschaffen ein fremd Wesen, das vom göttlichen Wesen geursprunget ist. Wir werden mit Gott vereint in Schauung, nicht in Wesung.« Mit diesen klaren und bestimmten Worten hat Meister Eckart alle jene unverständigen Vorwürfe des Pantheismus widerlegt, die noch in neuern Zeiten ihm gemacht werden.

Die Theologen unterscheiden mit Recht eine immanente Offenbarung Gottes von der emanenten und behaupten von

jener, dass sie durch eine Eingeburt — generatio — vermittelt werde, von dieser aber, dass sie eine wahre Factio, ein Schaffen sei. »Verbum genitum, non factum.« Das Verbum ist consubstantial mit Gott, nicht aber das Geschaffene.

Die Vollendung des sich selbst bewussten göttlichen Geistes, welcher als Subjekt-Objekt ein Erfülltes, Ganzes, Sichgenügendes ist, wird also nur durch eine natürliche Eingeburt vermittelt. Aber die Fülle oder Totalität des göttlichen Geistes verschliesst sich nicht neidisch, sondern geht in eine Schöpfung (Factio) über und aus, sich frei ausbreitend, gemeinsammend, ihr Sein über Anderes ausdehnend und dieses Andere in sich befassend. Der Begriff des absoluten Geistes schliesst daher jenen der Causalität und zwar ausschliessend ein, da nur der Geist — die selbstische Natur — wahrhaft ursachend ist. Dieses Aussersichhervorbringen des absoluten Geistes ist ein freies, keine immanente Geburt und keine äussere Zeugung aus Instinkt und Noth. Der absolute Geist theilt sich nicht mit diesem Hervorbringen in seiner Substanz und lässt von seiner Ganzheit nicht ab. Zugleich geht aber auch dem absoluten Geist durch sein Hervorbringen einer Welt nichts zu und er bedarf dieser Aeusserung nicht zu seiner Vollendung. Schöpfend erschöpft er sich nicht in seinem Geschöpf, geht nicht in ihm auf, sondern erhebt sich über sie. Die Hervorbringung Gottes ist nothwendig die eines Selbstischen und die eines Selbstlosen zugleich, eines Mitwirkers und eines Werkzeugs. Wie der Geist nach Aussen nicht unmittelbar, sondern mittelst des Wortes wirkt, so setzt und erhält er sich immanent selber nur durch das Wort in Wirksamkeit. Geist ist darum immer Stimme, innere und äussere. Sicherkennend erkennt Gott alle Dinge. Nur der bei und für sich seiende absolute

Geist vermag wahrhaft zu produciren und als Causalität sich zu bethätigen. Weil der absolute Geist bereits vollendet und in sich genügend ist, so bringt er nichts Höheres oder Vollendeteres als er selbst ist hervor und nichts Gleiches, keinen zweiten Gott, weil ein Hervorgebrachtes kein Gott, kein ursprünglich Hervorbringendes mehr wäre. Die emanente Hervorbringung Gottes — die Schöpfung — kann daher nur die seines emanenten Abbildes oder Gleichnisses sein, weil sein immanentes Bild die ewige Weisheit — Idee — ist.

Wenn der Schöpfer Geist ist, so vermögen die creatürlichen Geister sich nur durch Theilhaftsein dieses Urgeistes in ihrer Sphäre als freie Causalitäten zu äussern.

Der für sich seiende, insofern auf sich beschlossene Geist ist und bleibt ohne seine selbstische Offenbarung allem Andern ein Geheimniss und unterscheidet sich von der selbstlosen Natur dadurch, dass er nicht wie diese ohne eigenes Zuthun dem Erkennen eines Andern sich ausgesetzt und unterworfen befindet.

Wenn Meister Eckart sagt: »Eben weil Gott frei ist von allen Dingen, erkennt er alle Dinge und ist alle Dinge«, so will diess sagen: Alle Dinge haben ihr Bestehen und ihre Wahrheit nicht in sich, sondern in ihm, und Gott erkennt sie darum in ihrer Wahrheit nicht in ihnen, sondern in sich als Autor. Darum sagt M. Eckart auch, dass Gott allein von nichts abhänge und nichts an ihm hänge. Ebenso vermögen die sich selber erkennenden Creaturen sich in

ihrer Wahrheit nicht in sich, sondern nur in Gott zu erkennen.

Jeder dualistischen Zerreissung steht die richtig gefasste Lehre der Immanenz entgegen, welche weder ein Hinzukommen eines Andern, noch ein Hinwegkommen gestattet. Nur aus diesem Standpunkte der Immanenz muss Hegels Begriff eines objektiven Gedankens gefasst werden, welcher über sein System hinausführt. Wie nämlich das Geschöpf beständig und trotz aller seiner Verirrungen und Abweichungen doch in der Macht des Schöpfers bleibt, so bleibt der Gedanke des geschöpflichen Geistes immer in der Macht des schöpferischen Gedankens, und Hegel wollte also hier, recht verstanden, für die Bewegung der Geister nur denselben grossen Gedanken aussprechen, welchen Newton für die Bewegung aller Gestirne aussprach. Gleichwie alle Gestirne sich nur auf einmal bewegen, weil alle ihre einzelnen Bewegungen in einer allgemeinen befasst sind und bleiben, so wird durch Hegels Behauptung dasselbe von den Intelligenzen und deren Denken gesagt, dass sie nämlich alle nur zugleich denken, wenngleich hiemit die verschiedenen Weisen der Immanenz des Einzelnen in dem Einen keineswegs bestimmt ist, so wenig Newton durch seine Behauptung des Befasstseins aller Bewegungen der Gestirne in einer Centralbewegung die Weise der Immanenz der Einzelbewegungen in der Universalbewegung bestimmt hatte.

Die intelligente Creatur steht in einem dreifachen Verhältniss zu ihrem Schöpfer und Erhalter: in jener des blossen Gewirktseins von Gott, in jener ihres Wirkens mit Gott und in jener ihres Alleinwirkens für Gott. Auch in ihrem freisten Thun ist die intelligente Creatur immer auf eine

dreifache Weise zugleich von dem schöpferischen Thun Gottes abhängig. 1) In dem freien Thun der Creatur geht ein schöpferisches Thun Gottes vor und liegt ihm zum Grunde; 2. Das schöpferische Thun Gottes begleitet das freie Selbstthun der Creatur als Assistenz. 3. Dasselbe schöpferische Thun Gottes gibt sich als frei sich darbietende Kraft der Creatur kund und folgt sonach deren Willensentschluss. Dieser Ternar der Begründung in Gott, der Leitung mit Gott und der Bekräftigung durch Gott entspricht dem Ternar der drei göttlichen Personen.

Mit Recht sprechen die Theologen von einem Suchen und Sichfinden des Vaters im Sohne, des Sohnes im Vater, beider im Geiste, des Geistes im Vater und Sohne, so wie aller drei in der Sophia, der Herrlichkeit, Doxa, Ausbreitung oder Himmel. Hier ist überall dasselbe Gesetz der wechselseitigen Vermittelung des Eingangs und Ausgangs, des Findens und Suchens, des Seins und Bestehens durch Zeugen, Hervorbringen und Werden nachweisbar. Auf andere Weise gilt dieses Gesetz für die immanente, auf andere Weise für die emanente Hervorbringung. Wenn der eingeborne Sohn Gottes — per impossibile gesagt — dem Vater seinen Willen entzöge, so dass der Vater sich nicht mehr in ihm fände, dessen unerfülltes Suchen (Sucht) somit als solche zu sich selber käme, so müsste eine negative Selbstvermittelung, eine Zwietracht in Gott entstehen und mit ihr die Bestrebung, von ihr sich wieder zu befreien oder zu erlösen. Was nun aber in Gott unmöglich ist, ein solches Aufkommen einer negativen Vermittelung als eines aktuosen Widerspruchs, eines inneren Ergrimmens, das ist allerdings im Geschöpfe möglich, und die Nichteinsicht in diese Möglichkeit theilt die Philosophie Hegels mit allen früheren, namentlich mit der Schelling'schen Philosophie. Sieht man das Wesen oder

Unwesen einer solchen im Geschöpf aufgekommenen Negativität nicht ein, so muss man dieselbe, da man sie als am Geschöpfe haftend nicht leugnen kann, in Gott selber legen, wie diess wirklich seit langer Zeit von vielen Grüblern im Orient gethan und erst neuerlich wieder von D. versucht wurde, welcher, J. Böhme missverstehend, eine solche negative Selbstvermittelung Gottes, somit dessen Verfinsterung als die nothwendige Bedingung der ihr folgenden Selbsterleuchtung in Gott vorsetzte, so wie die Naturphilosophen sich nicht scheuen, die Eingeburt der Sünde als nothwendigen Durchgangs- oder Evolutions-Moment zur Tugend im Geschöpfe, gleichwie den Abfall in den Polytheismus als nothwendigen Durchgangs-Moment zum christlichen Monotheismus zu betrachten.

Spinoza's Gott gleicht einem Centaur, dessen Haupt göttlich und dessen Leib und Gliedmaassen geschöpflich sind. Nach dieser vielgerühmten, aber flachen Vorstellung finden sich der Schöpfer und das Geschöpf nicht durch das Band der freien Liebe im Entstehen wie im Bestehen zusammen im Bunde, sondern durch die Noth der Existenz, aneinandergekettet und gebunden, weil ja das Centrum seiner Peripherie, die Peripherie ihres Centrums bedarf, um zur vollen freien Existenz zu gelangen. Schöpfer und Geschöpf liegen sich also nach dieser monströsen Vorstellung um ihre beiderseitige Existenz, Jeder um seiner selbst willen und aus Noth, miteinander in den Haaren.

Der in seinem Dasein völlig freie und unabhängige Gott verbirgt gleichsam selbst der Creatur ihre Abhängigkeit von ihm, damit ihr Dienst gegen ihn ein freier und kein serviler, durch Noth gezwungener Dienst sein möchte.

Dieses freie Verhältniss zwischen Geschöpf und Schöpfer fände nicht statt, wenn nur die Noth und das Bedürfniss der Integrität ihrer Existenz beide aneinander kettete. Dann wäre aber auch keine freie Liebe Gottes zur Creatur möglich, weil nur das reiche, ganze, sich genügende Gemüth liebt, das arme, halbe, unganze und bedürftige Gemüth nicht zu lieben, sondern nur zu begehren vermag. Den Urstand und Bestand der Creatur einer andern Ursache zuschreiben, als der Liebe Gottes, heisst Gott leugnen.

Auch für Gott — die absolute Monas — gilt, dass jede Hervorbringung nur der Effekt der Selbstpotenzirung des Hervorbringenden ist. Aber diese Selbstpotenzirung der absoluten Einheit ist als absolut immanent zu fassen, indem 1 als 1^1, 1^2 und 1^3 erhoben doch nur Eins — alleinig — bleibt, somit in und bei sich selber. Von der Hervorbringung ihrer Abbilder aber — von der Creation — muss gesagt werden, dass die intelligente Creatur nie die Art und Weise wissen und begreifen kann, auf welche Gott sie hervorbringt und erhält, so dass also eine Theorie der Schöpfung in diesem Sinne ein vermessener Ausdruck ist.

Das ewige Geheimniss des Wie unseres Entstehens und Fortbestehens ist die Basis unserer Bewunderung Gottes und unserer ehrfurchtvollen Unterwerfung unter ihn als unseren Schöpfer und Erhalter.

Der Begriff einer in ihrer Vollendung gehemmten, der Zeit unterworfenen Produktion ist von dem Begriffe der Produktion Gottes fern zu halten. Es darf daher der Begriff eines successiven, abtheiligen Geschehens, einer Geschichte,

auf keine Weise in Gott hineingetragen werden. In diesem Sinne die Zeit in den ewigen Gott bringen wollen, heisst den Dualismus in ihn bringen wollen, und dieser Irrthum spricht sich auch damit aus, dass man von einem dunklen Grunde in Gott als der Voraussetzung seiner als absoluten Geistes spricht. Nur der geschaffene Geist bekommt seinen Naturgrund nie ganz in seine Gewalt, und die Macht, die er über selben ausübt, trägt er nur von Gott zu Lehen. Nur für den geschaffenen Geist ist darum die Natur die Voraussetzung seines Seins. Dieses der Persönlichkeit entnommene, im Bewusstsein nie völlig aufgehende Nicht-Ich ist jenes andere Sein und eben dieser Dualismus unterscheidet die Creatur von Gott und macht das Geheimniss der Schöpfung selbst, indem Gott durch diesen Dualismus sich seine Macht über die Creatur vorbehält.

Allein es ist nicht minder ein Irrthum, den Begriff einer Genesis überhaupt, nämlich einer nichtzeitlichen, aus Gott hinausweisen zu wollen und zu behaupten, dass Gott in sich und abgesehen von ihm als Schöpfer nur ein bewegungs- und lebloses, unfruchtbares Sein habe, und dass er nothwendig habe schaffen müssen, um sich eine Motion zu machen. Unter einem solchen Sein Gottes könnte man sich nur ein Wirkloses, Unaktives, eigentlich nur die Figur des Seins denken, welches nur erst im Geschöpfe sich verwirklichte, so dass folglich Gott als der in sich Vollendete seine Vollendtheit im Geschöpfe nicht bloss abspiegelte, sondern, durch Noth getrieben, um seine Vollendtheit zu erlangen, sein Geschöpf in sich und aus sich hervortriebe. Wie aber das Geschöpf mit Gott nicht zu vereinerleien ist, so darf auch keine deistische Trennung zwischen beiden statuirt werden. Es ist die ungeschaffene, der Creatur eingesprochene und ihr

inwohnende Idee, welche sie mit Gott in effektiven Bezug erhält, so wie sie selber die Mitte in der intelligenten Creatur ist, und ihre nichtintelligente Natur mit ihr vermittelt.

Das produktive Vermögen des Schöpfers äussert sich nicht unmittelbar, sondern mittelst des vorgesetzten Gedankens und des produktiven Vermögens. Der machtlose Gedanke bringt so wenig hervor als die gedankenlose Macht. Nur in ihrer Vereinigung bringen sie hervor. Gott also vermag nicht aus seiner unmittelbaren Klarheit zu schaffen, sondern er scheidet sich zuerst in einen Dualismus von Produktionskräften (Gedanke und Naturkraft).

Jedes Wesen gewinnt seine Mitte, wird und ist Subjekt, indem es gleichsam in Himmel und Erde in sich auseinandergeht, um dem Produkt in sich Raum zu machen, und von Ersterem niedersteigend, von Letzterer aufsteigend, von beiden also wieder in sich aufgehend, in sich inne bleibt. Wenn nun aber bei der immanenten Produktion und zwar bei der des Absoluten, diese Momente des Ausgehens und Wiedereingehens, des Auseinandergegangenseins und Inneseins ineinander unvermischt, unverwirrt und ungetrennt bestehen, so muss er sich doch anders bei der emanenten Produktion — bei dem Hervorgange der Geschöpfe aus Gott und in Gott — verhalten, und jener Ausgang, jener Eingang und jenes Innesein wird hier in verschiedene Regionen als Classen von Wesen auseinandertreten, und zwar im Himmel, Erde und den Menschen, d. h. in intelligente, nichtintelligente und göttliche Wesen.

Wenn bereits die Selbstmanifestation Gottes — durch die ewige Natur als Licht — nur durch ein Aufheben und

Scheiden der Einheit — aus dem Kreis in die Ellipse mit zwei Brennpunkten — begriffen wird, so muss eine analoge nur tiefere Aufhebung und Scheidung die Creatur begründen, nur dass es hier jenes ausgesprochene Wort — Weisheit — Idea — ist, welches sich scheidend — nach Böhme's Ausdruck in Begierde und Lust — sich aufhebt, und hiemit die Creatur hervorruft, damit selbe diese Krisis des Schöpfungsorgasmus oder Schöpfungsstreits löse und vollende, und sich verselbstigend die Idea nicht nur restituire, sondern verherrliche.

Wenn sich folglich das Eine, das Alles ist, hier in die Zwei aufhebt, um durch die Creatur sich wieder zu restituiren, so ist diese Reduktion kein einfaches Wiederbringen, sondern eine Potenzirung oder Verherrlichung. Den analogen Ascensus gewahren wir bei jeder unserer eigenen Produktionen — eines Gedankens, Kunstgebildes, Entschlusses —, indem der Gedanke, den ich ausspreche, das Gebilde, das ich darstelle, in diesem Aussprechen und Darstellen erst eigentlich in mir aufgeht. Wie nun aber jeder Producent sich seine Idee im Darstellen erst verherrlicht, so gilt diess vor Allem von der Weisheit in dem Geschöpf und durch dasselbe. Hier erfüllt sich ganz eigentlich das Gebot der Liebe: »Gebet, so wird Euch gegeben«, so wie sich das Gebot des Hasses erfüllet: Nehmet, so wird Euch genommen. Wer dem himmlischen Wasser der Liebe sein Gemüth öffnet, der öffnet sich hiemit in sich selber den Brunnen dieses lebendigen Wassers, und sein Durst wird ihm wahrhaft — von Innen heraus, immer — gestillt. Wer dagegen von jenem bitteren Wasser des Hasses kostet, der eröffnet sich in sich den Brunnen dieses bitteren Wassers, und sein Durst wird ihm immer von Innen heraus erweckt und entzündet.

Mit der Zunahme der Einung hält die Unterscheidung — Gliederung — gleichen Schritt, d. h. je inniger ein Wesen sich selbst erfasst, um so freier entfaltet es sich. Diese Entscheidung oder Ausgleichung des Insichseins und Aussichseins, des Seins in sich und des Werdens aus sich, geht aber nur aus einem — in Gott ewig gelösten — Conflikt hervor, welchen J. Böhme als das Centrum Naturae, den Anfang aller Manifestation des Lebens und als die geheime Werkstätte solcher Manifestation begriffen hat, weil nur im Durchgang und in der — in Gott ewigen — Besiegung dieses Conflikts das Leben von dieser Geburtsangst sich befreit und die Manifestationskräfte als Siegesbeute bei und in diesem Durchgange sich aneignet.

Insofern nun jeder Manifestation eine Subjektion zum Grunde liegt, so begreift man, dass, wenn man sich eine solche Manifestation als »entstehend« denkt, man sich vorerst oder zugleich das Entstehen jenes zu subjicirenden **Andern** denken muss, welches im Verhältnisse des Sichmanifestirenden gleichsam als Werkzeug der Manifestation sich zu erweisen hat. Desswegen unterstellt J. Böhme dem ewigen Geist (Gott) eine ewige Natur. Man begreift ferner, dass mit dem Aufhören dieser Subjektion, das nur im Geschöpf, nicht in Gott möglich ist, nicht nur die Manifestation aufhört, sondern eine Gegenmanifestation — des Werkzeugs für sich — zum Vorschein kommt. Bei jeder Erhebung der Natur als Uebertritt aus Sachlichkeit in Persönlichkeit — nämlich in tantalische Persönlichkeitssucht — muss daher der Evolutionsprocess aus dem Zustande eines dem Willen dienenden Werkzeugs in jenen eines dem Willen nicht dienenden, in einen revolutionären umschlagen, und so wie das Centrum Naturae in einer Creatur anfängt in Gott

nicht mehr aufzuhören, so hört auch Gott auf, in ihr und mit ihr und durch sie als sich manifestirend anzufangen, und eine solche Creatur, die Inwohnung und Beiwohnung Gottes verlierend, wird von Gott als absoluter Macht nur noch durchwohnt. J. Böhme zeigte nun auch, wie die Schöpfung — als Particularisirung des Naturprincips — die Erhebung, Erregung, somit die isolirte Erregbarkeit und Entzündbarkeit desselben als Selbstheit nöthig machte, daher den Trieb für sich selber offenbar oder creatürlich zu sein, und wie eben an die Deprimirung und Erschöpfung dieses Triebes — der Uebergabe der Manifestationskraft der Natur an Gott durch die Creatur — die Bewährung, Substanzirung oder Leibwerdung der letztern bedungen ist, und wie somit das Böse nicht als solches, d. h. nicht als Beweggrund, sondern nur als Grund gedacht werden kann, welcher erst durch Aufnahme in den Willen der Creatur zum Beweggrund oder zur Ursache geworden. Desswegen erlaube ich mir auch gegen Hegel die Behauptung, dass die Natur nicht darum keine Wahrheit hat, weil und wie sie ist, sondern insofern sie dem Werden Gottes in dem geschöpflichen Nachbild, seiner Manifestation in der Welt, nicht entspricht, und dass man daher unrecht hätte, die Natur als Abfall der Idee von sich selbst zu bestimmen, weil sie nämlich in dem Elemente der Aeusserlichkeit schon die Bestimmung der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich haben sollte, somit der Manifestationstrieb des Geistes ein ewig unerfüllbares, tantalisches Streben gleich jenem eines Künstlers sein würde, dessen Loos es wäre, in nur widerspenstigem, unversöhnbaren Stoffe zu bilden.

Nicht unmittelbar aus der Einheit — der Monas — kommt die Creatur als Monade, wie Leibniz meinte, durch eine Coruscation oder Emanation, welche keine Schöpfung,

und womit die Creatur, wie der Pantheist will, einwesig mit Gott wäre, sondern aus dem, was man die Aeusserlichkeit Gottes nennen muss, aus seiner Herrlichkeit, deren Begriff die obschon unauflösbare Mehrheit von Potenzen, Principien und Kräften in sich schliesst. Da nun die Creatur unmittelbar aus dieser Mehrheit als ein Vieleins hervorging, und jedes der schaffenden Principien hiebei sonderlich aktiv war, so begreift man, dass diese sonderliche Beweglichkeit auch in den der Creatur constitutiv mitgetheilten Principien noch bleiben musste, und dass, da die Creatur sich weder dieser ihrer inneren Vielheit erwehren, noch sie für sich zur Einheit bringen konnte, ihr es zur Aufgabe gemacht wurde, durch Zukehr oder Einkehr in den alleinigen Einigenden — Logos — diese Einheit zu gewinnen. Eine ununterbrochene Assistenz des Logos, welche nur auf andere Weise in den nichtintelligenten, auf andere in den intelligenten Naturen nachweisbar ist, und ohne welche weder die Einen noch die Andern auch nur einen Augenblick bestünden. Man gewinnt hieraus die Einsicht, dass und warum keine Creatur unmittelbar anders als fallbar geschaffen werden konnte, so wie, dass sie nur aus ihrem ersten geschöpflichen Sein durch einen zweiten Moment der gesetzlichen Formation oder Regulirung ihrer Vielheit — in den dritten ihrer Confirmation oder Substanzirung treten kann. Diese drei Momente können als Essentiation, Formation und Substantiation bezeichnet werden. Der Prophet Jesaias hat sie mit den Worten angedeutet: »Creavi te, formavi te et feci te.«

Wenn weder Newton, noch seine Nachfolger uns über den Urstand und Bestand jener zwei Centralkräfte und Triebe, welche sich uns im Himmel wie auf der Erde und in der inneren seelischen Natur — in unserer Brust — nicht minder

als in der äusseren Natur, nur auf verschiedene Weise kund geben, keinen genügenden Bescheid zu ertheilen vermochten, so liegt die Hauptursache davon wohl darin, dass die Attraktion nicht, wie sie meinten, die eine dieser Kräfte ist, zu welcher die andere, welche sie bald die explosive, bald die expansive nennen, als ob beides dasselbe wäre, man weiss nicht wie und warum, von Aussen nur hinzukommt, sondern dass in der Attraktion selber, im Attrahirendem, diese Duplicität des Triebes und der Bewegung entsteht, dass folglich die Attraktion nur aus sich selber begriffen werden kann, weil es in der Natur nichts gibt, was tiefer wäre und sie das Centrum der Natur selber ist. Forscht man nun der Natur der Attraktivität der Natur tiefer nach, wie sie sich z. B. als seelische Attraktion, als Begierde oder als Imagination kund gibt, so dringt sich uns die Erkenntniss auf, dass das Ziehen oder das Anziehende als solches und für sich bereits eine Position in der Negation, und eine Negation in der Position ist, und zwar darum, weil das Anziehende, indem es sich als solches zu poniren und zu affirmiren strebt, das Angezogene als separirte Existenz negirt, und weil das Anziehungsbestreben als Fassungsbestreben, indem das erste unmittelbare Objekt desselben nichts schon Fassliches ist, sich nur selber erfasst, sich als Anziehen selber einzieht und einschliesst, und sich zum gefassten Fassen macht. Diese sensible und peinliche Selbstaffektion, die Jeder im Entstehen, und im Fixirtsein der Begierde inne wird, könnte man darum mit der Hand vergleichen, welche langend und nichts erlangend sich nun selber fasst, findet, hat und schliesst, hiemit aber den Widerstreit des Eingeschlossenen mit dem Einschliessenden erweckt, welcher sich als Bewegung, Angst, Noth und Unruhe und als Bedürfniss von diesem Gefangensein und Befangensein, d. h. von sich selber, wieder frei zu werden um so lebhafter fühlen macht, je mehr und je län-

ger die Begierde in ihrer Abstraktheit und Unerfülltheit fest und bei sich selber gehalten bleibt, so wie die Angst und Noth der Begierde sofort in Zorn derselben ausschlägt. Ist man nun aber auf solche Weise zur Einsicht der ursprünglichen Negativität, Unruhe und des Widerstreits des Princips der Natur gekommen (nicht Widerspruchs, weil die Triebe als solche hier noch nicht als zu Willen und Wort gekommen betrachtet werden können), so kann auch die fernere Einsicht nicht entgehen, dass und warum dieses Zusichselberkommen und Sichsensibelwerden, Sichfinden oder Empfinden der Natur als Attraktivität in ihrem Sichnichtgenügen und ihrer Unruhe ebenso nothwendig und gut — dem Guten dienlich —, als ihr Beisichselberbleiben nicht gut ist, und zwar nicht, als ob dieses Gute in dem Wiedervonsichkommen und Wiederaufgehobenwerden des Naturprincips gesucht werden müsste, sondern in dem Zugleichsein des Beisichselberseins und des Aussichselberseins, des Bestimmtseins und des Unbestimmtseins, des Naturseins und des Uebernaturseins, der Strenge als der an sich haltenden Macht und Negativität und der Milde als der sich frei gebenden, Anderes ponirenden Liebe, wie denn das Leben nur durch und in seiner beunruhigenden Bewegung peinlich und unselig ist, und nur in seiner beruhigenden Bewegung selig und freudig.

Ist denn aber dieses Princip der Natur in seiner Negativität, somit in seiner Abstraktheit etwas Anderes als das Princip der Macht — vis — und muss man darum in der vis Dei viva nicht die natura Dei erkennen, so wie, dass Gott nicht der Absolutmächtige sein würde, wenn er entweder naturlos, oder nicht absolut naturfrei, seiner Natur mächtig wäre?

Es ist, wie Jacob Böhme zuerst erwiesen hat, überall kein Finden dessen, was man in sich hat und ist, ohne die Vermittelung der Attraktion, Begierde oder Natur, während vor ihm die Einen bereits im Mittel — in der Natur — den Zweck zu haben, die Andern zum Zweck ohne das Mittel gelangen zu können meinten. Jene wie diese haben daher nur bewiesen, dass sie den Spruch: »Suchet, so werdet ihr finden,« nicht verstanden haben. Wenn J. Böhme sagte, das Nichts sei eine Sucht nach Etwas, so hat er damit nur sagen wollen, das Nichtoffenbare, Unbestimmte und noch Unerfüllte verwirkliche sich mittelst der Sucht, dem Suchen. Jenes wie dieses, wenn es abstrakt und ausser der Concretheit genommen wird, ist Nichts. Was nicht aus sich und von sich kommt, das kommt nicht zu sich. Das Aussichkommen bedingt das Zusichkommen. Unter allen neueren Philosophen hat sich keiner dieser Erkenntniss mehr genähert als Hegel, welcher hiemit den ersten Schritt zur Begründung einer Naturphilosophie machte, indem er die Entäusserung eines Wesens — zur Natur — als die Bedingung seiner Innerung — als Geist — begriff, nur dass er die Entäusserung für einen Abfall nahm, und in der Aufhebung der Natur ihre Erhebung verkannte. Hieraus sieht man deutlich, dass Hegels Sein, Nichtsein und Dasein dem verborgenen oder nichtoffenbaren Sein, der Sucht und dem offenbaren Sein — Dasein — J. Böhme's entspricht.

Wenn nun aber in Gott, der das Maass aller Kraft selber ist, die vis oder natura sich nie in ihrer Abstraktheit — Maasslosigkeit — zu erheben, somit in abnormes und enormes Wirken oder Streben zu treten vermag, so kann ein solches allerdings in der Creatur geschehen und es muss in ihr dann geschehen, wenn sie sich von Gott als dem allein

Maassgebenden und allein Einigenden Alleinigen abkehrt, und somit sich in ein abstraktes Verhältniss zu Gott setzt. Solche Abkehr kann nur die Folge haben, dass auch Gott sich der Creatur nicht in seiner Totalität manifestirt, der Vater nicht mehr in dem Sohne, also ausser ihm, nicht als Vater, sondern als unversöhnte, sohnleere negirende Macht. Wenn die h. Schrift diese negative Manifestation Gottes als finsteres Zornfeuer bezeichnet, so meint sie darum doch nicht, dass Gott darum sich in sich verfinstere oder erzürne und weder, dass darum in Gott selber die Natur als ens praeter Deum hervortrete, noch dass Gott sich selber in einen zürnenden und in einen liebenden Gott zersetze. Die richtige Auffassung der ersten Kategorie der Natur — der Attraktion — gibt die Deduktion der übrigen Kategorien von selber zur Hand, indem mit dem Anfang des Feuers die zwei Principien — das Dunkle und das Lichte, das Bestimmbare und das Bestimmende — aus ihrem potenzlosen Zustande in die Scheidung gehen, um durch ihr Wiederineinandergehen in ihre vollständige Manifestation zu treten. Denn die Natur wird nicht, wie Hegel sagt, bloss von der Idee aufgehoben, sondern diese geht so gut erst in die Natur ein und hebt sich in ihr auf, als die Natur in jener, damit sie verherrlicht in und aus der Natur naturfrei und naturgewaltig, nicht naturlos, hervorgehen kann, womit sowohl die Idee, als die Natur zugleich zu ihrer vollständigen Manifestation und Geburt gelangen, und mit der Manifestation des Wortes auch jene der Natur zusammenfällt.

Wenn nun die freie Creatur nur unmittelbar aus der Allmacht (Natur) Gottes hervorgehen konnte, so begreift man, dass vermöge ihrer Spontaneität die fixirte Union ihrer eigenen Macht oder Natur als einer Vielheit von Kräften mit

dem Maass oder die Subordination dieser unter jene, wodurch die Natur als vis eigentlich erst zur potestas wird, ihr nicht angeschaffen und fertig gegeben, sondern nur aufgegeben sein konnte, dass somit der Creatur die Entzündlichkeit, Eröffenbarkeit oder Aktuosirbarkeit ihres eigenen attraktiven oder Naturcentrums zwar angeschaffen, zugleich aber die radicale Tilgung dieser Entzündlichkeit als solcher aufgegeben war. Diese Entzündlichkeit, also Fallbarkeit der freien Creatur, dieses periculum vitae, war und ist nun nichts Anderes, als die Möglichkeit, jenen Zwist des Natur-Centrums — des Naturgetriebes in seiner Triplicität — ad actum zu bringen, dieses Rad zum Ixionsrad sich zu erwecken, also aus dem Wurzelmoment, ex actu primo, in die Potenz, ad actum secundum, zu eleviren. Mit diesem Schritte wird aber die Creatur ihres Grundes verlustig, abimirt sich und das, was ad actum secundum gehen sollte, geht in den actum primum, die Occultation, zurück, das, was sich gegen sie bewegen sollte, wird stehend, das, was stehen sollte, wird bewegend. Denn die Qual der Zeitlichkeit besteht eben sowohl in dem Bleiben oder in der Unveränderlichkeit dessen, was nicht bleiben, als in dem Sichverändern oder Nichtbleiben dessen, was bleiben soll; so wie die Qual und Noth des Räumlichen eben sowohl in der Ausdehnung oder Ausbreitung dessen besteht, was nicht ausgedehnt, als in der Nichtausbreitung dessen, was ausgedehnt sein soll, wonach die gewöhnliche einseitige Vorstellung des Zeitlichen als des bloss Sichverändernden, so wie des Räumlichen als des bloss Ausgedehnten zu rectificiren ist. Diese abnorme Erwecktheit des Naturprincips in der Creatur gibt sich nun in der maasslosen, abnormen und enormen Selbstsucht und Persönlichkeitssucht, somit in dem Verlust der wahrhaften Selbheit und Persönlichkeit kund, mit welcher jene unerfüllbare tantalische Sucht eben eintritt. Da nämlich die Creatur mit dem Streben,

für sich zu sein, und zugleich mit dem Unvermögen, diesem Streben Genüge zu thun, insofern also freilich mit einem Widerspruch entsteht, so findet sie sich hiemit aus sich auf Gottes Hilfe zur Hebung und Lösung dieses anscheinenden Widerspruchs und zur Integration ihrer Existenz hingewiesen, damit durch diese ihre Zukehr zu Gott die Quelle der nie versiegenden himmlischen Lebenswasser sich in ihr und durch sie zu öffnen vermöge, ohne welche ihr Naturprincip, gleich der dürren Erde, vertrocknen, nnd gleichsam als Phosphor sich selber entzünden müsste.

Es ist nicht Witz, sondern platter Unverstand, wenn man, wie diess jüngsthin wieder geschah, dem J. Böhme den absurden und blasphemischen uralten gnostischen Irrthum andichtet, gemäss welchem der Teufel der Koch oder die Würze und das Stimulans in Gott sowohl, das in dem Geschöpfe sei, womit man nichts Weiteres bewirkt und bezweckt, als was bis dahin ohnehin bereits sattsam geschah, dass J. Böhme's Doktrin auch künftig, wie bisher, von Ignoranten ignorirt bleibt.

Wie sich aber dem Pantheisten Gott in geistlose, blinde Naturmacht auflöst, was bei Spinoza nur handgreiflicher als bei den neueren Pantheisten hervortritt, so überfällt den naturscheuen Supranaturalisten ein panischer Schrecken, wenn man ihm, so schriftgemäss es ist, von einem lebhaft und leibhaft sich bezeugenden und präsenten Gott spricht. Und doch kann nur der als Continens inner, über und doch ausser Allem Seiende zugleich als Ambiens der unter Allem Seiende, sich frei zu fassen Gebende, der Höchste auch der Tiefste sein. Nur der Allvater kann zugleich die Allmutter

sein, der Alles umschliessende, in sich tragende und ertragende, unter Alles sich herablassende und stellende, sich in Allem aufhebende, entäussernde, Alles substanzirende Gott. Philosophen und Theologen haben mit Spinoza den Begriff der Substanz nur hölzern gefasst, indem sie die substanzirende Funktion derselben übersahen und nicht bemerkten, dass jenes Agens, welches mich unterhält, sich gegen mich entäussert, unter mich sich herablässt, verleugnet, opfert, somit, obschon sich unter mich stellend, doch ein mir von Oben Kommendes, dieser Descensus folglich einerseits ein mir sich Wesentlichmachen, Materiell- oder Schwermachen ist, damit es mir zu existiren, mich empor zu richten, möglich und leicht werde. Dieses Sichschwermachen oder Sichfreisenken, nicht Sinken und nicht Fallen des absolut Leichten, »welches die Macht hat, sein Leben und seine Herrlichkeit zu lassen und wieder zu nehmen,« ist aber nur das freie Uebernehmen der natürlichen Creaturschwere, weil jede Creatur an sich als centrumleer ohnmächtig — nichtig — und folglich nicht im Stande ist, sich ex propriis in ihre Existenz zu erheben und in ihr zu erhalten oder zu tragen, und weil jede Creatur als solche einer Erlösung von sich, somit einer Assistenz und eines Vorschusses hiezu, bedarf. Ein anderes Wesen Theilhaftmachen der eigenen Substanz heisst dieses sich Consubstanziren, Einverleiben, Eingliedern.

Obschon nun viele sich christlich nennende Theologen und Philosophen Gott als Geist die Macht absprechen, ja es ihm sogar als unanständig deuten, wenn er sich zur Erhebung des creatürlichen Geistes und zu dessen Bekräftigung demselben zum Wesen entäusserte, so muss man diesen eitlen und thörichten Spiritualisten doch sagen, dass sie hiemit vom Begriff eines speisevertheilenden Gottes sich weiter entfernen

als die Heiden, und dass sie, indem sie das Zugleichsein der Uebernatürlichkeit und der Natürlichkeit oder Fasslichkeit Gottes leugnen, als Pharisäer sich doch nur den Sadducäern gefällig machen, welche sich am Ende einen Gott, der ihnen nur recht fern vom Leibe bleibt, einen vom moralischen Imperativ nur postulirten Kantischen Gott, der nur in Folge einer Bauchrednerei des hohlen autonomen Ichs verlautet, noch wohl gefallen lassen und denselben toleriren.

Die Creaturen entstehen also nicht unmittelbar aus Gott und bestehen nicht unmittelbar in ihm, sondern unmittelbar nur aus dessen geoffenbarten Eigenschaften in der Weisheit, und jede Creatur erhält mit ihrem Entstehen ihr Gesetz, wird in eine Region oder Stelle gesetzt, in welcher sie sich fixiren und der Manifestation Gottes dienen soll.

Der Begriff des Schaffens schliesst daher jenen des vor Gott Setzens und Erhaltens in sich, und der Zweck der Schöpfung kann darum kein anderer sein als der, dass die gesammte Creatur — die intelligente und die nichtintelligente — vor Gott und zwar unabfallbar und unabweichbar gesetzt sei und bleibe, conform der vor Gott seienden Idea. Nur konnte die Schöpfung nicht schon in ihrem ersten Gesetztsein bereits illabil sein. Die h. Schrift drückt diess damit aus, dass sie sagt, Gott habe den Menschen in und zu seinem Bilde geschaffen.

Der Mensch als Geist und Natur vermittelnd ist darum von beiden unterschieden und steht im Aspekt des absoluten Princips, Gottes, als der Ureinheit des Geistes und der Natur.

Somit ist der Mensch berufen zur Vermittelung zwischen der Geister- (Engel-) Welt und der Naturwelt und nur mittelst der Inwohnung im Menschen vermag Gottes Inwohnung im Universum — in der Geister- und in der Naturwelt — sich zu vollenden.

Im Original, in Gott, zeigt sich die Vierheit der Momente des Lebensprocesses als unoffenbare, ungeschiedene Einheit des göttlichen Wesens, als Auseinandergehen in den Gegensatz der Lust und der Begierde (nach Böhme's Ausdruck), des ideellen und des reellen Seins (nach der Sprachweise der Neuern), des Geistes und der Natur, und als die vermittelte Einheit beider als der offenbargewordenen, aktuellen, concreten Einheit des absoluten Geistes mit sich. Die Weltschöpfung ist Nachbild des ewigen immanenten göttlichen Lebensprocesses. Daher spiegelt sich in ihr die h. Urtetraktys wieder.

Was der ungeschiedenen Einheit des göttlichen Wesens im Nachbilde der Welt entspricht, kann sich natürlich nicht in einer besondere Classe geschöpflicher Wesen ausdrücken und wie Gott in seinem Wesen Einer, in seiner wesentlichen Form dreifaltig ist, so ist die Weltcreatur dreifaltig im Wesen und Eines in der Form.

Die Apokalypse sagt, dass Himmel und Erde erneuert und durch die Vermittelung der Stadt — des Reichs — Gottes in bleibende und harmonische Verbindung gebracht werden sollen, so dass also in der integrirten, vollendeten Schöpfung nicht zwei, sondern drei Localitäten sich befinden werden, entsprechend den drei Regionen im Menschen, welche indess dermalen nur als zwei erscheinen, weil nicht, wie es sollte, das Herzleben das Kopfleben und Bauchleben hat, sondern abwechselnd von beiden gehabt wird. Man würde

darum sich täuschen, wenn man die Schöpfung im Anfange dualistisch — als Himmel und Erde — vorstellen wollte, und nicht erkennete, dass der Mensch bereits als dritte, jene beiden Regionen vermitteln sollende, Region auftritt, obgleich derselbe in seinem Beruf nicht bestand.

Wenn gleich Himmel und Erde separirt geschaffen sind, so kommen sie doch aus Einem und gehören zusammen, was denn auch von den Geistern und Leibern gilt.

Wie Engel und Natur ein Universum bilden, so bilden Geist und Leib einen Menschen.

Als Theil des Universums können die Engel oder Geister (Himmel) so wenig ohne die nichtintelligente Natur (Erde) sein, als diese ohne jene.

Es widerspricht sich nicht, einen absoluten Anfang der Creation zu denken, ohne dass man desshalb sagen müsste, dass Gott diesen Anfang der Zeit in der Zeit gemacht habe, oder dass in Gott eine Zeit verflossen sei, bis er die Schöpfung begonnen habe.

Die Schöpfung der Engel hat einen Anfang, aber die Kräfte, daraus sie erschaffen worden, haben keinen Anfang jemals gehabt, sondern sind mitten in der Geburt des ewigen Anfangs. Nicht dass sie die heilige Dreifaltigkeit oder in derselben wären, sondern sie sind aus dem geoffenbarten Worte, aus der ewigen Natur, von der Begierde göttlicher Offenbarung gefasst und in creatürliche Bilder eingeführt worden.

Gott als Geist hat sich durch seine Offenbarung und aus ihr in unterschiedliche Geister eingeführt, welche die

Stimme seiner ewigen gebärenden Harmonie sind, seine Instrumente, in welchen der Geist Gottes spielet. Sie sind Feuer- und Lichtflammen. Denn die Kräfte der Gottheit sind in ihnen gleichwie im Menschen. Wie nach Johannes (1, 4) das Leben der Menschen im Wort war, also ist auch das Leben der Engel im Worte von Ewigkeit gewesen (Matth. 22, 30). Und wie wir mit der göttlichen Offenbarung durch die ewige Natur Hauptgestalten verstehen, also sind uns auch Fürstenengel mit vielen Legionen zu verstehen, sonderlich aber mit drei Hierarchien nach Eigenschaft der heiligen Dreifaltigkeit und nach den drei Principien.

Diese drei Principien sind nicht die drei primitiven Hierarchien, welche J. Böhme in der Morgenröthe dargestellt hat. Jene primitiven sind Michael, Lucifer und Uriel, dem Vater, Sohn und Geist entsprechend. Nachdem Lucifer gefallen war, entstunden drei andere (drei Principien), nämlich: 1) das Reich Lucifers nach der finsteren Welt, 2) das Reich der lichtfeuerischen Liebewelt, und 3) das Reich der äussern Welt.

Jede Hierarchie hat ihr fürstlich Regiment und Ordnung: als die in der finstern Welt in Gottes Grimm, die in der heiligen Welt in Gottes Liebe und die in der äussern Welt in Gottes grossen Wundern nach Liebe und Zorn.

Man fasst das Gute und Böse mit St. Martin nur dann richtig, wenn man es als das Integre und Desintegre oder Corrumpirte auffasst. Dieser Begriff schliesst bereits ein ursprünglich und nothwendig Böses aus.

Nicht in der Anerkennung der Dualität des Guten und Bösen in der Erscheinung irrte Mani. Diese Anerkennung war vielmehr vernünftig, indess die Alleinslehre Schellings unvernünftig war. Mani irrte nur darin, und diess war ein furchtbarer Irrthum, dass er den Gegensatz des Guten und des Bösen nicht anders aufrecht erhalten zu können glaubte als durch die Annahme zweier Götter, die, unabhängig von einander, beide ewig und Fürsten zweier total verschiedener Reiche seien. Zwar legte Mani dennoch dem Gott des Lichtes eine grosse Ueberlegenheit über den Fürsten der Finsterniss bei, zwar ist ihm nur der Gott des Lichtes der wahre Gott, der Gott der Finsterniss nur das Oberhaupt von allem Gott Feindseligen, zwar lässt er zuletzt den Gott des Bösen der Macht des Gottes des Guten erliegen, aber damit ist die heillose Vernunftwidrigkeit nicht getilgt, die in der Annahme zweier absoluter Wesen liegt, wie denn auch die Unterordnung des einen unter den andern in Rücksicht der Macht und das endliche Unterliegen des einen dem andern von der Voraussetzung der gleichen Absolutheit und somit Unabhängigkeit und Ewigkeit beider aus nur eine Inconsequenz ist. Deutlich gibt St. Martin zu verstehen, dass er den Dualismus Mani's verwerfe, wenn er sagt: »Auch haben sie (die Menschen), nachdem sie die zwei Principien angenommen hatten, nicht einsehen mögen, wie sie von einander unterschieden sind. Bald haben sie ihnen eine Gleichheit an Kraft und Alter beigelegt, so dass ein jedwedes ein Nebenbuhler des andern und beide gleich mächtig und gross wären. Bald haben sie, der Wahrheit gemäss, zwar das Böse dem Guten in allem Betracht untergeordnet; aber sie haben sich selbst widersprochen, als sie über die Natur dieses Bösen und über seinen Ursprung näheren Aufschluss geben wollten.« Die Schelling'sche Alleinslehre aber hat St. Martin schon vor ihrem Hervortreten (im Geburtsjahre Schellings) schlagend

mit den Worten widerlegt: »Bald haben sie (die Menschen) sogar sich nicht gescheut, das Gute und das Böse in ein und dasselbe Principium zu legen, in der Meinung, dieses Principium zu ehren, wenn sie ihm eine ausschliessende Macht beilegten, die es zum Urheber aller Dinge ohne Ausnahme machte, d. h. dass dieses Princip solchergestalt zugleich sei Vater und Tyrann, belebender Odem und fressendes Feuer, ungut, ungerecht durch seine Grösse und das folglich sich selbst strafen müsse, damit seine eigene Gerechtigkeit aufrecht erhalten werde.« Der Dualismus Mani's wird widerlegt durch die Einsicht, dass das Böse keine Essenz hat, dass es kein essential Böses gibt, dass alles Böse secundär ist und nur durch Corruption entsteht. Das Böse kann eigentlich nur gewollt, nicht gedacht, und nicht gethan werden. Es gibt keine zwei Urwesen. Das Urwesen ist Eines. Allen Dualismus widerlegt St. Martin mit der Behauptung, das Gute für jedes Wesen sei die Erfüllung seines Gesetzes, und das Böse dasjenige, was sich dieser Erfüllung widersetze. Erfülltheit ist nämlich Bestimmtheit, Bestimmtheit ist Ganzheit. Als Location ist die Gesetzeserfüllung des Gesetzes Fixirung. Da das Böse das Gesetz bestreitet, so kann es von dem Augenblicke seines Entstehens an nicht mehr in der Einheit, denn das Gesetz ist ein einiges allumfassendes, begriffen sein. Das Böse sucht die Einheit des Gesetzes und somit den Gesetzgeber zu stürzen, indem es eine andere Einheit zu formiren strebt. Obgleich es aber von der Einheit nicht begriffen ist, so ist es doch durchdrungen von ihr und in ihrer Macht. Es kann aber die Einheit nicht vernichten und weil es nur im Widerstreben gegen die Einheit sein nur im Bestreben wirkliches Bestehen hat, so kann es nicht allein, durch sich, existiren und erweist sich als unwahr, unwesenhaft und nichtig. Die Störung, die es setzt, muss doch wieder der Erfüllung dienen. Die Einheit verwandelt

alles Hinderniss in ein Mittel der Erfüllung. Aus dem vergeblichen Bestreben sich als eine andere Einheit zu setzen, entsteht der Hass des schon Bestehenden.

In der Erfüllung seines Gesetzes ruht die Beseligung des Menschen. Denn das Gesetz ist Grund, Begründendes, Bestimmendes: Determinatio est positio. Sucht aber der Mensch (der Geist) eine andere Stütze, einen andern Grund, als die ihm sein eigenes Gesetz gewährt, so geniesst er nur unter beständigen innern Vorwürfen über seinen Genuss und erfährt in sich die Wirkung von zwei entgegengesetzten Gesetzen, wie Paulus sagt: ich gewahre in meinen Gliedern ein Gesetz, das dem guten Gesetze widerstreitet. Denn da er sich von dem guten Gesetze doch nicht los machen kann, weil dieses als unaufheblicher Imperativ ihm bleibt, so erfährt er durch das daher entspringende Uebelbefinden, dass für ihn keine Einheit mehr ist.

Hat nicht St. Martin allen Manichäismus und Dualismus in der Wurzel getilgt, wenn er zeigt, dass nur das Gute von sich selbst alle seine Macht hat (ein Ausdruck, der wie jener der causa sui nur negativ zu nehmen ist, denn Gott ist seinem Wesen nach nicht hervorgebracht, auch nicht von sich), dass der Böse durch sich selbst keine Kraft und Gewalt hat, und die Kraft und Macht des Guten selbst über das Böse sich erstreckt, dass folglich dem Bösen keine gleiche Macht und kein gleiches Alter (keine Ewigkeit) mit dem Guten zugeschrieben werden kann? St. Martin hat gezeigt, dass das Böse nur durch eine freigewollte Scheidung vom Ewigen entstanden ist, also das Ewige voraussetzt und selbst nicht ewig sein kann. Zum Ueberflusse wies St. Martin noch nach,

dass unter der Voraussetzung der Unabhängigkeit des Bösen vom Guten und der Gleichheit ihrer Macht entweder keines von beiden auf das andere gewirkt haben würde, oder beide sich gegenseitig das Gleichgewicht gehalten hätten und es unmöglich gewesen wäre, irgend etwas hervorzubringen. Also, folgert St. Martin mit Recht, kommt dem Guten eine unendliche Ueberlegenheit zu, eine Einheit und Unzertrennlichkeit, womit es nothwendig vor allen Dingen existirt hat und also auch, da das Böse nur der Creatur möglich ist, vor dem Bösen, welches allererst nach dem Guten kommen konnte. Freilich die Möglichkeit des Bösen an sich selbst als gewusste Möglichkeit desselben im göttlichen Verstande ist so ewig wie Gott selbst. Aber der Gedanke der Möglichkeit des Bösen ist selbst nicht böse. Wirklich werden konnte (nicht musste) das Böse erst mit der Zweiheit, welche entstund, sobald Gott im Geschöpfe eine Existenz ausser sich selbst anfing oder hervorbrachte. Damit war die Möglichkeit eines feindlichen Dualismus gegründet, welche sich und zwar durch beiderseitige Opferung zur unzertrennlichen, inneren, wesentlichen, nicht formalen Einheit und zum freundlichen Dualismus wieder auflösen sollte. Dass nun aber die Möglichkeit des feindlichen Dualismus zur Wirklichkeit wurde, geschah weder durch eine Wirkung, noch durch eine Mitwirkung Gottes, obwohl gewiss durch eine Zulassung; es war Folge der freien Wahl desjenigen geistigen Geschöpfs, welches zuerst sündigte. Das Böse entstund mit dem Aufhören der Aktion des Guten in einer einzelnen Region oder einem einzelnen Wesen der Schöpfung, womit der Anfang des Nichtguten begann. Mit der Abkehr vom guten Princip erzeugte sich die Corruption. Diese Separation ist also causa morbi, so wie das Separirtbleiben natura morbi. Eigentlich ist aber natura morbi jenes ausser dem Sonnenaspekt Erzeugte. Denn das Böse ist nicht der Akt des Ab-

wendens, sondern das diesen Akt in mir — ohne mein neues Zuthun — Reproducirende. Wie sich die Zukehr zum Rechten fixirt, so die Abkehr von ihm als Zukehr zum Nichtrechten. Die Abkehr von A ist aber Zukehr zu B. Jene Abwendung gab also Veranlassung zur Erzeugung eines Spontanen, welches nun für sich bestehend das böse Leben ist. Dasselbe Princip, welches im Aspekt der Sonne das gute Leben producirt, producirt nur Böses, und diese Verderbtheit zündet nun fort, »das eben ist der Fluch der bösen That, dass sie fortzeugend immer Böses muss gebären.« Der freie Akt des sich in seinem Gesetze Haltens oder des von ihm (in Anderes) Weichens erzeugt in der Contemplation die gute oder die böse Macht des Willens als Gegensetzung gegen das Gesetz, da im Ursprung nur Unterlassung war. Die Fixation der guten und der bösen That macht also die natura boni et mali. Ein einfaches und selbstthätiges Wesen kann sich nur selber dem Guten oder dem Bösen öffnen. Vor seiner Entscheidung war es also weder gut noch böse, sondern unschuldig. Freiheit der Wahl ging also bei dem Einzelnen der Fixation im Guten und Bösen vor. Es stund der Creatur frei, sich von Gott abzukehren, aber, hat sie sich abgekehrt, so ist sie (allein) nicht mehr frei, sich wieder ihm zuzukehren; so wie sie bei gutem Gebrauche die Freiheit nicht mehr hat, sich von ihm wieder abzukehren. Wie das Böse gegen wahres Sein — ausser und in ihm — wüthet, so wird es die verzehrende Macht gegen sein falsches Sein oder Streben inne. Die erste überbleibende Folge der Abkehr vom Wahren ist Schwere und Unvermögen, sich allein wieder in selbes zu erheben und zu setzen. Wenn die Entfernung von Gott die causa morbi ist, so ist das Uebelbefinden die Folge. In der Degeneration bildet sich das Erzeugniss einer perversen Macht, welcher nun der Wille unterworfen ist. Das Böse ist daher eine den Willen be-

herrschende Macht. Die Causalität muss sich nämlich gründen, um effektiver Wille — Geist — zu sein. Jede Person, jedes Ich, ist ursprünglich in Indifferenz, welche aber gebildet — Charakter — werden und hiemit aufhören soll, in diesem Sinne frei — undeterminirt oder determinirbar — zu sein. Der Wille ist also ursprünglich essentiales Vermögen, sich seinen Lebensgrund einzuerzeugen. Es besteht also Freiheit der Wahl des Grundes und diese Wahl entscheidet die Freiheit oder Unfreiheit des effektiven Willens. Der einerzeugte Grund des Wahlwillens als des Vaters kann als Sohn bezeichnet werden. Der Sohn beseligt den Vater, wenn er gut ist, und macht ihn unselig, wenn er böse ist. Wenn man fragt, wie der Wille wirke, so ist zu antworten: er wirkt sprechend, befehlend. Soll aber diese Frage den Sinn haben, wie der Wille bestimmt werde oder sich bestimme, so ist darüber keine Auskunft mehr möglich. Meine Ursache ist in meinem Willen, lässt Shakespeare Cäsar sagen. Der Wille müsste selber nicht Ursache sein, wenn er nicht durch sich selbst bestimmt würde. Wer also dem Willen eine Ursache sucht, lässt den Willen aufhören, Wille zu sein. Diese Selbstthätigkeit äussert sich aber ebenso im Empfangen — Aufmerken, Verlangen, Bitten etc. — als im Geben und eigentlichen Thun — Befehlen. Der Wille ist nicht Motiv, sondern er wählt sich dieses und zu dieser Wahl allein hat er kein Motiv. Darum muss das Motiv dargeboten sein. Das Geschöpf als wollend ist aber nicht erste Ursache — nicht causans non causatum —, sondern causatum causans. Das freie, aktive Geschöpf ist also, obgleich causatum, doch causans, principiens, eigentlich als wollend anfangend. Dagegen haben alle passiven Dinge als selbst keine Ur-Sachen — sondern abgeleitete — ihre Ursache — ihr Warum.

Uebrigens existirt eigentlich doch das Böse nur subjektiv als Wille zu sein, und da die Essenz des bösen Geschöpfs nicht selbst böse ist, da es kein essentiales Böses gibt, so kann man auch nicht von einem bösen Urwesen reden.

Wie der Mensch gegen Gott frei oder unfrei ist, so ist er es gegen sich, gegen andere Menschen und die Natur. Hat der Mensch seine Wirksamkeit umgestellt, und sein Wirken an die Stelle des Wirkens Gottes gesetzt, so muss er jetzt sein Wirken wieder umstellen, und wirken lassen, wo er sonst wirken sollte.

Wie das Gute eine im Willen erzeugte Macht ist, so bringt der verdorbene Wille in seiner Freiheit ein Böses hervor und das gefallene Wesen hat keinen Willen mehr zum Guten. Daher ist die Quelle des Bösen verschieden von dem Bösen, in dem diese Quelle ist.

Es ist aber doch ein mächtiger Unterschied zwischen dem Falle Lucifer's und dem des Menschen. Lucifer fiel ascendendo, der Mensch descendendo, Lucifer aus Hochfahrt, der Mensch aus Niedertracht, jenen lüsterte nach der Schöpfungsmacht, diesen nach dem Geschöpf, Lucifer brachte die Sünde in die Welt, der Mensch setzte verführt sie nur fort. Lucifer wollte ein Höheres von dem Thron herunter ziehen, der Mensch hob ein Niedrigeres auf den Thron. Darum blieb der Mensch erlösbar. Allein die Erlösung war doch nur möglich durch Hilfe Gottes, welche des Menschen böse gewordene Puissance suspendirte. Darum musste Christus kommen, um das Gesetz in und für uns zu erfüllen. Doch ist Lucifer mit seinen Engeln nicht in der Hölle, denn sie warten des Gerichts.

Die Engel und die menschlichen Seelen sind nicht, wie Origenes meint, von einer Art. Die Engel sind auch nicht blosse Geister. Ihr Nexus mit der nichtintelligenten Natur ist nur ein anderer als der der menschlichen Seele.

J. Böhme gibt den Engeln in einer höheren Region dieselbe Funktion, welche die Sterne in einer niedrigeren üben, als coelorum virtutes. So wie die Sterne nicht für sich allein, sondern erst mit Hilfe und in ihrer Vermälung mit der Erde sich in allen Geschöpfen der letzteren vollständig verwirklichen, so gilt dasselbe von den Engeln in ihrem Verhältniss zum Menschen, welcher in der geistigen Ordnung die Erde vorstellt. Desswegen setzt die h. Schrift den Menschen über die Engel, welche ihm als Gehilfen dienen und von ihm sollen gerichtet werden.

Ueber den Ursprung des Menschen denkt St. Martin nicht weniger tief als J. Böhme, wenn er sagt: Es ist kein Ursprung, der den des Menschen überträfe. Der Mensch ist — im Verstande Gottes — älter — nicht zeitlich, sondern begrifflich — als jedes andere Wesen. Er war vor der Entstehung auch des allergeringsten Keimes, und doch ist er erst nach ihnen zur Welt gekommen. In Rücksicht des Grades der Nähe des Centrums oder der Urcausalität nimmt also der Mensch die erste Stelle ein. Der als Schlussgeschöpf nach allen Geschöpfen kam, war vor allen. Alle Creatur vor dem Menschen war und ist nur der Anfang zum Menschen.

Der Mensch war zu nichts Geringeren berufen als Priester des Ewigen in der Welt zu sein. So gross und überprächtig dieser Adelsbrief dem Menschen lauten mag, so ist

doch dieser Adel seiner wahren Natur nicht fremd. Er kann ihn wahrmachen, denn er kann das wollen.

Es kommen in der h. Schrift zwei Lehren vor, welche sich dermassen auf einander beziehen, dass man keine derselben versteht, falls man ihren wechselseitigen Bezug nicht klar einsieht. Ich meine die Lehre vom Menschen als Bild Gottes und die von seinem Versehensein oder Erblicktsein (in Gottes Weisheit) im Namen Jesu, d. i. in Gottes Liebe nicht nur vor seinem, sondern vor der Welt Geschaffensein, ein Blick, der bereits einen geistigen Eingang und Bund in und mit diesem ungeschaffenen Bilde aussagt.

Ueber diese zwei Lehren sprach sich, bestimmter als die übrigen Apostel, besonders Paulus aus, welcher der Einzige nach der Himmelfahrt oder nach dem Pfingstfest unmittelbar ordinirte Apostel ist, wesswegen er sagen konnte, dass er sein Evangelium von keinem Menschen — keinem früheren Apostel — empfangen habe. Was nun die Benennung des Menschen als Gottesbild betrifft, so gilt dieser Ausdruck hier nicht in jenem allgemeinen Sinne, in welchem jedes Geschöpf ein Bild des Schöpfers heisst, sei es, dass selbes als Intelligenz ein Bild Gottes als Ueberintelligenz, sei es, dass es als nichtintelligente geschaffene Natur ein Bild Gottes als Uebernatur ist, sondern dass dieses Bild-Gottes-Sein vom Menschen im engeren Sinne, und zwar in demselben Sinne prädicirt wird, in welchem Paulus in seiner Disputation mit den Akademikern Athens sagte: dass zwar Himmel und Erde in allem mit beiden Enhaltenen von Gott geschaffen und gemacht sei, und in ihm, in seiner Macht, als absolutem Herrn beider stehe, bestehe und lebe, dass

indess nicht sie, wohl aber der Mensch seines — Gottes — Geschlechtes sei.

Diese höhere Dignität des Menschen oder dieses Zusammenfallen des Begriffs des Bildes Gottes mit jenem des Theilhaftseins an der Sohnschaft Gottes in Bezug auf die übrigen und vor ihm geschaffenen intelligenten und nichtintelligenten Wesen bezeichnet ihn aber eben als Schlussgeschöpf, somit als jene beiden unter sich und mit Gott unauflösbar verbinden sollend, im Falle sie auch nicht entzweit und unter sich zerfallen wären, wie dieses durch die von Lucifer herbeigeführte Weltkatastrophe geschah, in Folge welcher als einem zweiten, bereits restaurirenden Momente der fortgehenden weil noch unvollendeten Schöpfung jenes Zerwürfniss den Urstand von diesem Himmel und dieser Erde veranlasste.

Da nun aber, was in der Ausführung das Letzte, in der Absicht (Idea) das Erste ist, so begreift man nicht allein die Priorität und Unicität des Versehenseins des Menschen vor allem andern Geschöpfe, sondern man begreift auch, dass der Mensch auszeichnungsweise im Namen Jesu, d. i. in Gottes Liebe, versehen sein musste, weil ohne ein solches Schlussgeschöpf und ohne den unmittelbaren Eingang Gottes in dasselbe als gleichsam den bleibenden und zweiten Sabbat eine unauflösliche Verbindung oder Einigung des gesammten Geschöpfes mit dem Schöpfer nicht hätte bewerkstelligt werden können. Da nun diese Einigung der alleinige Zweck der schöpferischen Liebe war und da dieser Zweck nur in der unauflösbaren innigen Vereinigung des schaffenden Logos mit dem Menschen als dem Schlussgeschöpf und durch ihn mittelbar mit aller übrigen Creatur, also in der Menschwerdung

das Logos erfüllbar war, so würde die Menschwerdung des Logos auch dann, wenn gleich auf andere Weise, stattgefunden haben, falls auch Lucifer oder nach ihm der Mensch nicht von Gott abgefallen wären. Wäre Lucifer nicht abgefallen, so würde der Mensch nicht als Krieger Gottes in der Schöpfung gegen Gottes und seiner Natur Feind aufgetreten sein; wäre der Mensch nicht gefallen, so würde der Name Jesus sich im Menschen nicht erst als Christus — als Erretter und Schlangentreter — geoffenbart haben. Auch gelangt man nur von diesem Standpunkt aus zu der Einsicht, dass und wie Lucifer, sich gegen seinen Schöpfer empörend, gegen die Vollendung und fixirende Union der Schöpfung mit Gott durch den Menschen sich empörte und sowohl dessen Schöpfung sich widersetzte als auch, nachdem er geschaffen war, seinen ganzen Hass als Menschenmörder, wie die Schrift sagt, von Anfang auf dieses Schlussgeschöpf warf. Endlich schliesst sich die hier nachgewiesene Triplicität des Geschöpfes — im Unterschiede der gewöhnlich gefassten Dualität von intelligenten und nichtintelligenten Geschöpfen — mit jener in der Apokalypse zusammen als der eines neuen Himmels, einer neuen Erde, und eines beide verbindenden neuen Jerusalems, der eigentlichen Wohnstätte Gottes in seinen Kindern.

Ueber die auf Veranlassung des Falls des Menschen erfolgte Offenbarung des Christs oder Entwickelung des Christs aus dem Namen Jesu — denn in Jesu und nicht im Christ war der Mensch versehen — hat sich meines Wissens kein Schriftsteller bestimmter ausgesprochen als J. Böhme. Als der Mensch von Gott abfiel, als er durch Abkehr und Nichteingang seiner Seele oder seines Willensgeistes in die ihm von Gott als Gehilfe, der in ihm war, beigegebene Idea sich nicht mit ihr zu einer Creatur gebar, und selbe sohin von

ihm als einem Ehebrüchigen wich, hiemit aber das ihr zugeschaffene himmlische Wesen dem Menschen verblich und in die nichtcreatürliche Stille zurückging, so konnte dem Menschen freilich nicht anders gerathen, das Bild Gottes nicht anders wieder creatürlich lebhaft und leibhaft werden, als durch einen neuen, bezüglich auf den Schöpfungsakt tieferen und darum noch wunderbareren Akt der nun nicht bloss schaffenden, sondern restaurirenden und rettenden Liebe. Durch diesen Akt zog das im h. Ternar zwar ewig bleibende Wort das von der Idee durch Schuld des Menschen gewichene und verblichene creatürliche himmlische Wesen dieser Idee an, indem jenes seine lebendige Tinktur und sein Wesen, ohne welche es nie ist, in dieses verblichene Wesen einführte und hiezu selbst tiefer in den Menschen einging, als ausserdem nöthig gewesen wäre.

Dasselbe Wort, welches also ewig in oder bei Gott selber ist, war nun zugleich — als in Gottes vor und unter ihm stehendes Wesen eingegangen — selber vor und unter Gott. Ohne diese gleichsam Doppelgängerei des Wortes hätte der Zweck der Schöpfung, die Illabilität alles Geschöpfes nicht erreicht werden können. Der tiefere Eingang des tingirenden Wortes in des Menschen verblichenes Wesen wäre nicht begreiflich, wenn der Mensch nicht schon vor seinem Geschaffensein im Namen Jesu erblickt und versehen gewesen und dessen Fall somit Gott nicht direkt zu Herzen gegangen wäre, was von keines Engels Fall gesagt werden kann. Damit, dass Gott sein Wort — seine Herzkraft — zugleich in den Menschen vor und unter sich setzte, erhob er ihn wieder vor sich. Denn es war Gottes Wohlgefallen, sagt Paulus, dass in ihm als Menschensohn alle Gottesfülle leibhaft wohne, dass in ihm und durch ihn Alles, was im

Himmel und auf Erden, was intelligent und nichtintelligent ist, das Sichtbare und Unsichtbare, alle Throne, Herrschaften und Mächte als durch ein Haupt zu einem ferner unzerrüttbaren System zusammengefasst, inbegriffen und consolidirt würde. Ohne diesen Begriff des Seins des Wortes in und vor Gott, über und im Wesen, und folglich in der Natur zugleich, d. h. ohne den Begriff der Menschwerdung und Incarnation des Wortes ist nicht nur nicht die Erlösung und Reintegration des abgefallenen und versetzten Menschen, sondern überhaupt die Vollendung der Schöpfung nicht zu begreifen, weil selbst jene Creaturen, welche unmittelbar an dem doppelten Falle nicht theilnahmen, doch vermöge des solidären Verbandes aller Geschöpfe von den Folgen dieses Falles nicht frei blieben, wie sie denn auch für sich auf die völlige Consolidirung der Schöpfung durch Offenbarung der Kinder Gottes empfindlich warten und auch darum, wie die Schrift gleichfalls lehrt, menschendienstlich wie gottesdienstlich sind.

Schon ab incunabilis hat sich die Philosophie zur Abstrakthaltung — gleichsam Vivisektion — des Geistes von der Natur geneigt, wie sich z. B. in der Platonischen Ideologie, später in der Cartesischen, in der Fichte'schen und in der Hegel'schen Philosophie zeigte, während die Religion von keiner Vergeistigung des Leiblichen, die nicht zugleich Verleiblichung des Geistigen wäre, weiss.

Begreift man nun den Menschen als Schlussgeschöpf, so ist der Begriff der Incarnation von jenem des Menschen so wenig zu trennen, als beide Begriffe von dem der Weltschöpfung zu trennen sind. Anstatt also, wie bisher, diesen Begriff der Incarnation auf jene einzelne Weise derselben zu beschränken, welche der Abfall des Menschen nöthig machte, erscheint solche vielmehr als die Existenz des Menschen sel-

ber bedingend, weil der in dieser Incarnation versehene Mensch auch nur in und zu ihr geschaffen, der Mensch mit der Incarnation sohin nur zugleich wirklich werden konnte. Es ist folglich eine Bornirtheit der Theologie zu nennen, wenn selbe die Incarnation auf die irdische Geburt des Christs ausschliessend beschränkt und hiebei alle dieser letzteren vorgehenden so wie alle ihr — bis zum Weltgerichte — nach folgenden Momente derselben Incarnation ignorirt oder diese Momente alle nicht in einen Begriff zusammenfasst, wie doch diess schon von Paulus in seinen Episteln an die Epheser und Colosser geschehen ist. Diese irdische Menschwerdung des Christs, die als ein einzelner welthistorischer Moment der Incarnation zu fassen ist, erweiset sich für den Menschen und diese Weltzeit als das Ziel sowohl der Vorschau als der Nachschau des inneren wie äusseren Geschehens — der Geschichte — an welchem Momente alle Menschen- und Weltgeschichte sich zu orientiren und von dem aus sie zu zählen oder zu rechnen hat, als dem Focus aller Religionen vor und nach ihm, aller Bemühungen und Anstalten des Menschen, sich in sein constitutives Verhalten sowohl zu Gott als zur gesammten übrigen intelligenten und nichtintelligenten Schöpfung wieder zu integriren und in dieser Reintegration zu begreifen. Hiemit erreichen denn auch alle älteren und neuesten, dieses Princip aller Menschen- und Weltgeschichte ignorirenden und darum principlosen und confusen Philosophieen der Geschichte oder der Erziehung des Menschengeschlechtes ihre Endschaft, wie nicht minder alle noch immer wieder aufgewärmt werdenden Versuche, diesen christianisme-principe durch irgend eine einzelne mehr oder minder selben entstellende und verhüllende Volksmythe, Sage oder Religion der Vorwelt erklären zu wollen. Aus dem Gesagten folgt, dass alle Creatur als solche durch ihre erste Geburt — ihr Ge-

schaffensein — an der Schöpferkraft — Vaterschaft — Gottes zwar Theil nimmt, dass aber dieses ihr Theilhaftsein so lange verlierbar bleibt, bis sie nicht auch — unmittelbar oder mittelbar — das Theilhaftsein an der Sohnschaft — als ihre zweite Geburt — erlangt hat. Bei dieser zweiten Geburt tritt sie also aus der Zeitlichkeit ihrer Geburt in deren Ewigkeit ein als aus dem zeitlichen Heute in das ewige Heute, in den ewigen Sabbat. Dagegen wenn die Creatur in dieses ewige Heute nicht eintritt als in ihre zweite Geburt, so bleibt sie in ihrer ersten Geburt nicht nur zurück, sondern sie wird auch dieser verlustig, indem sie ihrem früheren Theilhaftsein an Gottes Schöpferkraft als ihrem natürlichen Erstgeburtsrechte entfällt. Nur so begreift man die Negativität des abimirten Geschöpfes, dessen Seinsweise man mit mehrerem Rechte das unselige und unglückliche Sein nennen muss, als Hegel das thierische Sein unglücklich genannt hat.

Die durch Lucifer herbeigeführte Weltkatastrophe wird von Moses gleich im Anfang der Genesis angedeutet, indem er durch die finstere Tiefe und wüste Erde auf jene vorgegangene verheerende und verwüstende Katastrophe zurückweiset. Jene älteren und neueren Exegeten, welche keine Folge in der Schöpfung statuiren, und den Engel, den Wurm und den Menschen zugleich entstehen lassen, somit das Wort: Anfang, in der Genesis hienach deuten, können nicht nur Moses über sein gänzliches Stillschweigen von der Erschaffung der Engel nicht entschuldigen, sondern sie bedenken auch nicht, dass Christus den Lucifer den Lügner von Anfang nennt, so wie dass Johannes sagt, dass derselbe von Anfang an fort sündige, und dass der Mensch seine Sünde nur fortsetze. Auch ergibt sich die Priorität der geschaffenen Geister vor der Gründung dieser dem Abgrund enthobenen und

über ihn gesetzten Erde aus jener Stelle bei Jesaias, wo es heisst, dass »die Morgensterne bei dieser Gründung der Erde — aus und über der Abimation — jauchzten.« Die Wiederverbindung der Erde mit dem Himmel, welche Satan entzweit hatte, und um welche wir täglich im Vaterunser — dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden — bitten, ohne zu bedenken, wie viel wir hiemit sagen, die Wiederversöhnung der Erde und alles Irdischen mit dem Himmel, sage ich, wurde bezweckt und bewirkt durch die Auferstehung des Menschensohnes, somit durch die Wiederherstellung jener Triplicität von Himmel, Mensch und Erde, von welcher hier die Rede ist. Aber dieselbe Triplicität zeigt sich im Menschen selber als Geist, Seele und Leib, und die Worte Mosis: »und Gott der Herr bildete den Menschen aus Erdenstaub (Leib) und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens (Geist) und also ward der Mensch zum lebenden Wesen (Seele)«, hätte den Schriftforschern längst die Einsicht geben sollen, dass primitiv der Urstand der Seele jenen des Geistes und des Leibes voraussetzt, indem jene durch den Anhauch und Einhauch des Geistes aus und in dem Leibe entzündet ward und aus ihm hervorging. Hieraus lässt sich denn auch der Seele den Geist und den Leib vermittelnde Funktion begreifen, dass nämlich der Wohlstand und der Uebelstand des leiblichen Menschen unmittelbar jenem des seelischen Menschen folgt. Denn nach der Schrift ist der Tod des Leibes nicht etwa Debitum naturae, sondern die Frucht der Sünde der Seele so wie seine Wiedererweckung oder sein Leben die Frucht ihrer Gerechtigkeit ist. Der Wiedererweckung des Leibes muss darum die Bekleidung der Seele mit dem Geiste vorgehen. So lange der Leib seine Verwandlung nicht erlangt hat, hält derselbe die Seele von ihrer wahrhaften und innigen Verbindung mit ihrem Geistbilde zurück, und dieses dient ihr so lange nur als ein ihre natürliche Blösse vor

Gott verhüllendes Kleid, bis jene Verwandlung des Leibes die wirkliche Vermälung mit diesem Geistbilde möglich macht, als einem nun nicht mehr ablegbaren oder verlierbaren Kleide, womit erst ihr Leib zum σῶμα πνευματικόν, wie Paulus sagt, wird, und die bis dahin bestehende Composition von Seele, Geist und Leib in eine wahrhafte Union übergeht. Dasselbe gilt auf seine Weise selbst von dem finsteren Schlangenbilde, als die Seele infamirend, wie jenes Lichtbild ihre Ehre und Herrlichkeit ist.

Unsere Philosophie ist durch ihre Entäusserung von den Religionsdoktrinen, durch ihre Religionslosigkeit, so sehr zusammengeschrumpft, dass sie vor der hier ausgesprochenen Idee der ursprünglichen kosmischen Virtualität des Menschen erschrickt, und meint, dass man ihr hiemit Märlein sage. Indessen fängt die Genesis mit dieser Idee an, und die Apokalypse schliesst mit ihr. Dobmayer hatte Recht, die Dogmatik auf den Begriff des Reiches Gottes zu bauen, aber ohne den durch die Idee der kosmischen Virtualität des Menschen in sein nöthiges Licht gestellten Begriff des Bildes Gottes im Menschen ist ein solcher Bau nicht genügend begründet. Zu diesem Zwecke muss dem Theologen vor Allem auch in der Physik Raum gemacht, es müssen daher manche naturphilosophische und andere Vorurtheile und Irrthümer hinausgeschafft werden. So z. B. haben die Theologen keineswegs Ursache, den Astronomen es auf ihr Wort zu glauben, dass die Erde, welche nach der Genesis vor allem Gestirne entstand, ein Stern unter den Sternen sei, wogegen bereits Hegel die Einzigkeit der Erde behauptet. Ebenso brauchen die Theologen es den Astronomen nicht zu glauben, dass die Sterne Sonnen seien, d. h. dass die Centralisirung des Lichtes und der Wärme noch — ausser der Sonne —

unzähligemale sich wiederhole, obgleich sie für diese Sonnen wieder eine Centralsonne suchen. Auch brauchen die Theologen nicht in Verlegenheit zu kommen, wenn man ihnen über die Schaffung des Lichtes vor dessen Centralisirung — in den Gestirnen — Bedenklichkeiten erhebt, da ja — wie auch Link sagt, durch den ganzen Himmel noch jetzt ein Lichtstoff verbreitet ist, welcher theils in Nebelflecken sich verdichtet zeigt, theils in wirklicher Centralisirung zu Gestirnen noch begriffen scheint. Kurz, wenn auch eine völlig irdisch gewordene Philosophie in der Schöpfung nur Eines — die Erde — sieht und zählt, so soll der Theolog dagegen in ihr drei: Himmel, Erde und Mensch fortzählen. Und wenn die Genesis sagt, dass Gott, nachdem der Mensch geschaffen war, mittelst seiner in die Schöpfung einging — in ihr ruhte —, so muss der Theolog aus dem Fall des Menschen auf die kosmische Beunruhigung und somit auf den Eintritt einer gänzlichen Verschiedenheit der früheren Himmel- und Erd-Stellung schliessen, und darf den Gegnern nicht damit gewonnen Spiel geben, dass er die dermalige Himmel- und Erd-Stellung für die primitive oder zuerst geschaffene nimmt, so wie der Theolog eine später eingetretene Katastrophe, die Sündfluth, gleichfalls kosmisch zu fassen hat, weil die Antidiluvianer wenigstens noch einen bedeutenden Theil jener ursprünglichen kosmischen Virtualität besassen.

Wenn der Mensch, wie die Schrift sagt, mit dem Berufe in die Welt trat, Bild oder Repräsentant Gottes, *Μικρόθεος*, nicht *Μικρόκοσμος*, in ihr zu sein, so musste diese Welt einer solchen Repräsentation Gottes bedürfen, und des Menschen ursprüngliche Bestimmung konnte keine geringere sein, als diese Welt und Gott zu vermitteln. Man begreift aber hieraus, dass auch die Erkenntniss Gottes und

der Welt nur durch die Erkenntniss des Menschen zu vermitteln steht, und dass die Verkennung des Menschen und seiner Natur die Hauptquelle der Nichtkenntniss sowohl Gottes als der Welt sein muss. Man verkennt nun den Menschen, wenn man ihn entweder bloss für einen Bestandtheil oder für eine Creatur der Welt selber ausgibt und hält, oder ihn höchstens als Weltbild gelten lässt, in welchem die Welt zu sich selber gekommen sei, nicht aber als Gottesbild in der Welt und für sie anerkennt, oder endlich, wenn man den Menschen überschätzt, und seine Inferiorität gegen Gott, seine Geschaffenheit, leugnet, welche mit seiner Superiorität über alle übrigen Creaturen zugleich und darin besteht, dass er die alleinige Creatur ist, in welcher Gott sich in seiner Totalität den übrigen Creaturen manifestirt. Beweise für diese hohe Würde des Menschen finden sich bereits in den Büchern Mosis oder im Sepher. So konnte z. B. Gott nicht früher in der Schöpfung seinen Sabbat feiern, d. h. nicht ihr inwohnend von seinem Wirken ruhen, bis der Mensch geschaffen war. Hierüber bemerkt ein alter Theologe, dass das weite Universum doch zu eng war, um Gott in seiner Totalität zu fassen, und dass hiezu nur der Mensch fähig war. Das Wort: Shabat oder Sabbat, bezeichnet nämlich in seiner Wurzel auch: er hat sich gesetzt oder niedergelassen, und es heisst folglich, dass Gott am siebenten Tage, nach der Schöpfung des Menschen, seinen Sitz in seinen Werken nahm. Wie nun aber die Inwohnung des Hervorbringenden im Hervorgebrachten und somit der Reflex in jenen die Vollendung jeder Hervorbringung bezeichnet, so war dieser Sabbat, diese vollkommene Inwohnung Gottes in der Welt, der Zweck der Schöpfung selber, der nur durch die Schöpfung des Menschen, als des Gott in seiner Totalität fassenden Bildes, so wie durch die Restauration dieses Bildes durch die Wiedergeburt zu bewerkstelligen war.

Jeder Aeon ist vermittelt durch einen Thronfürsten, sagt Dionysius Areopagita. Für diesen Aeon — der Mitte zwischen der Geisterwelt und der Naturwelt — ist der Mensch Thronfürst. Daher begreifen wir, dass der Mensch in seinem primitiven Stande und in seiner primitiven Relation zur nichtintelligenten Natur, als mit voller Herrschermacht über dieselbe angethan, durch seine Tugenden und Verbrechen einen ganz anderen und unvergleichbarn Einfluss auf diese Natur und ihre Gestaltung musste ausüben können, als er es in seinem dermaligen Zustande vermag, in welchem er, jenes primitiven Imperium in naturam bis auf ein Minimum verlustig geworden, dieser Natur selber heimgefallen und als ihr einverleibt, sich ihr unterworfen zeigt. Die bildende Kraft des Geistes, bemerkt Oetinger, welche mit Glauben und Liebe in dem Herrn inniger gewurzelt war, muss eine uns unbegreifliche Kraft gehabt haben, den ganzen Bau des äusseren Menschen umzugestalten; wenn es schon gewiss ist, dass dieser Einfluss des moralisch Guten und Bösen des Menschen doch dermalen noch ungleich grösser ist, als man meint, und sich nicht bloss auf die eigene nichtintelligente Natur des Menschen, nicht bloss auf die Creaturen ausser ihm verbreitet, sondern selbst bis in die universelle Natur eindringt, welches letztere und die somit wenigstens vermittelte Rückwirkung und Infektion derselben bereits die Centralität des leiblichen Organismus des Menschen und vermuthlich begreiflich macht. Und wenn es die äussere Natur erschütternde und grosse Reaktionen als Katastrophen in derselben veranlasst habende Verbrechen gibt, welche unsere Vorfahren noch begingen, und die wir weder mehr zu begreifen noch zu begehen vermögen, weil uns mit der Kraft hiezu auch die Lust ausgegangen ist, so könnte wenigstens die Unbegreiflichkeit eines primitiven oder Urverbrechens des Menschen, hinsichtlich dessen Folgen an seiner

eigenen leiblichen Gestaltung sowohl als an jener der universellen Natur, keinen Grund zur Leugnung eines solchen Verbrechens abgeben, wenn sich sonst Beweise für das Geschehensein eines solchen Verbrechens vorfinden sollten. Dasselbe müsste wohl auch von der Macht und dem naturverderbenden Einflusse jener Intelligenz gelten, die etwa vor dem Menschen diese Natur als ihr Reich besass, und welcher der Mensch in deren Besitz nur nachfolgte. Sollten wir nun in dieser dem Menschen ursprünglich als Erbe zugewiesenen Natur ein Verderbniss und eine Reaktion gewahren, welche ihm nicht Schuld gegeben werden könnten, da er dieselben in dieser bereits vorfand und wenigstens dieses (vorgefundene) Verderbniss nicht in diese Natur brachte, obschon aus seinem Niedergehaltensein vielleicht wieder hervorbrachte, so könnte ein solches Verderbniss gleichfalls nur intelligenten Wesen zugeschrieben werden, welche, vor dem Menschen im Besitze dieser Natur, sich dermalen nicht nur nicht mehr über ihr, nicht nur nicht in ihr, sondern selbst unter ihr darum befänden, weil sie, anstatt dieser Natur die sie vollendende Verklärung zu verschaffen, bis zu jenem Grade sie verletzten und zerrütteten, dass sie reagirend sich gegen sie erhub, wie die Unterthanen gegen ihren verbrecherischen Regenten, und dass in diesem Kampfe und Streite gleichsam beide ineinander zusammenstürzten. Ist aber dieses wirklich der Fall gewesen, ging, wie zwar alle Traditionen und Mythen sagen, dem Auftritte und der Sendung des Menschen in diese Welt ein Zubruch- und Zugrund-Gegangensein derselben aus ihrer ersten Seinsweise vor, so dass der Mensch gleichsam nur nach dem Tage einer Schlacht diese Welt betrat, und zwar mit dem Berufe der Restauration und Ausgleichung dieses zerrütteten, in sich zusammengestürzten und durch die Schöpfungsanstalt, mit welcher Moses beginnt, nur erst äusserlich — gleichsam polizeilich — wieder zu

Bestand gebrachten intelligenten und nichtintelligenten Universums, so muss in der dermaligen Struktur und Gestalt desselben dieses grosse Ereigniss oder Verhängniss noch nachweisbar und regressiv aus der Gegenwart selber reconstruirbar sein.

Wenn Gott sich im Geiste spiegelt, so spiegelt dieser sich in der Natur. Der Geist sollte gegen Gott nicht zu sich selbst — zur Selbstsucht — kommen wollen, die Natur nicht gegen den Geist. Wenn also der h. Paulus sagt, dass das zeitliche Geschöpf aus dem Nichts der Sichtbarkeit in das Etwas oder in die Sichtbarkeit trat, so ist dagegen Etwas, das sichtbar sein sollte, unsichtbar geworden. Diese Schöpfung (die irdische) kann man insofern mit dem Trübewerden, dem Erblinden eines himmlischen Auges vergleichen, oder mit dem Trübewerden der reinen und lautern Atmosphäre im Ungewitter, wo gleichfalls die Sonne und das himmlische Gestirn unsichtbar werden, und in das Nichts der Manifestation zurückgehen. Insofern setzt die Schöpfung der irdischen Welt allerdings eine Abnormität voraus. Es ist ein Fürsichsein eines Ansichseins, welches nicht für sich sein, sondern einem andern Fürsichsein dienen sollte. Gott wohnet in der Zeit und diese ist nicht offenbar in ihm, sie ist vor ihm als ein Gleichniss, sie ist sein Werkzeug, er ist ihr Leben und ihr unbegreiflich. Indem der Mensch in diese Zeit, die auch ihm nur Werkzeug sein sollte, die auch als Gleichniss vor ihm nur sein sollte, imaginirte, seine Lust in sie einführte, setzte er sich zum Werkzeug oder zum Spiegel der Zeit herab, und diese hörte auf, nur mehr vor ihm zu sein, sondern wird in ihm offenbar. Ebenso ging es — vor ihm — Lucifer mit der Feuerwurzel, dem Princip der ewigen Natur. Alles Imaginiren oder Gelüsten geht aber sowohl von dem aus, was sich zum Spiegel machen will, als

auch von dem, was sich zum Spiegel hergibt oder Spiegel wird. Indem aber sowohl Lucifer als Adam sich nicht zum Spiegel hergeben oder lassen wollten, ja Lucifer, sich des Spiegels Gottes bemächtigen wollend, in die Lust der Feuerwurzel, Adam in die Lust des Weltgeistes einging, meinten beide nicht anders, als dass jene und dieser ihnen zur Selbstmanifestation dienen, nicht aber, wie es doch geschah, dass sie selbst zu Spiegeln dieser beiden Principien werden sollten. Dem Herrendienste, welcher ihnen als Dienst cum amore Ehre, Freiheit und reiche volle Subsistenz verbürgte, entsagend, sind sie beide einer ehrlosen, unfreien und nur die Bitterkeit der Armuth des Seins bedingenden Knechtschaft anheimgefallen. Wenn die intelligente und die nichtintelligente Natur und Creatur in diesem Aeon als Himmel und Erde abstrakt als Fürsichsein und Ansichsein aus und gegen einander gingen, so war eben der Mensch bestimmt, beide wieder in sich und durch sich zur Concretheit zu bringen. Das Verbrechen Lucifers kann von uns nur geahnt werden, weil wir nicht auf der Höhe stehen, auf welcher er stand. Lucifer, kann man sagen, ist durch das Experiment inne geworden, dass nichts existirt als Gott. Exceptio firmat regulam. Wenn der Gute beweiset, dass Gott ist, so beweiset der Böse, dass nur Gott ist. Gott hat den Lucifer in seine Harmonie geschaffen, dass er wollte mit seinem Liebegeist in ihm als auf einem Saitenspiel seines geoffenbarten und geformten Wortes spielen und das wollte der eigene Wille nicht. Kepler hatte mit J. Böhme die gleiche Idee, wenn er von einer Harmonie der Sphären sprach.

Die höchste Funktion der Creatur gegen Gott ist die Demuth, wodurch die Leibwerdung bedingt ist. Daphne wird in der Umarmung Apollo's zur Pflanze. Gegen Gott

soll die Creatur bloss Gehör haben. Daher sagt J. Böhme, dass es pure Hoffart sei, vor Gott ohne Leib sein zu wollen. Die Erde gehört auch in den Locus der Sonne.

Wenn die Creatur nicht im Lichte dienen will, so muss sie's in der Finsterniss: dem Lucifer ist die fünfte Gestalt verschlossen worden, nämlich die Liebegeburt. Selbst nicht mehr im Reflex als physische Lust ist sie ihm zugangbar. Nichts ist treffender als die Vergleichung der Wasserscheu mit dem Zustande Lucifers. Es ist der aktuose Widerspruch. Die Näherung des Wassers, welches sein Feuer löschen sollte, nährt nur die Flamme.

Selbstbespiegelung ist Selbstbewunderung und diese Selbstentbrennung. Auch Lucifer fiel in einer Gelüstung nach verbotener Erkenntniss, nämlich nach der des göttlichen Feuers, wie nachher die Verführung Adams eine Art faustischer Verführung war.

Jeder selbstischen Creatur ist eine selbstlose als Erbe, Sitz und Wohnung zugewiesen. Da beide in solidum verpflichtet sind, so muss die selbstlose Natur an der Verderbniss Theil nehmen, welche sich die selbstische einerzeugt. Diese Verderbniss geht aber nur bis auf einen gewissen Grad. Ist es bis auf einen gewissen Grad gegangen, so kehrt sich die Natur um, nimmt Selbstheit gegen die Creatur (den Geist) an und wird ihr Gefängniss, ihre Qual. Es gibt Verbrechen, für die die Erde um Rache schreit. Diese Reaktion hat Lucifer veranlasst. Diese Erde beginnt also mit dem Blitz. Diese Creation ist also die Ausscheidung Lucifers von der Wesenheit.

Im Loco dieser Welt, in der Sonne, hat Lucifer seinen Sitz gehabt. »Ich sah ihn vom Himmel fallen als einen Blitz,« sagt Christus.

Diese secundäre Schöpfung beginnt mit der Verderbung des Lichtreichs durch Lucifer. Sollte der Finsterleib nicht aufgehen, so musste ein interimistischer Leib entstehen, der die doppelte Funktion hat, die Hölle abzuhalten wie den Himmel, und letzteren wieder erreichbar zu machen. Wir bauen hienieden am Leibe der Ewigkeit. Wenn nun eine solche Restauration in diesem verdorbenen Throne nothwendig war, so mussten alle sechs Gestalten restaurirt werden und zwar jede einzeln. Diess gibt die sechs Schöpfungstage. Am sechsten Tage musste ein Thronfürst hervortreten als Bauherr mit der Schlüsselgewalt, den Segen zu öffnen oder zu schliessen. So tritt nun der Mensch auf als Repräsentant Gottes, als Thronfürst. Die Theorie der Schöpfung besteht also in der einzelnen Heraussetzung der sechs Gestalten. Ursprünglich stand der Mensch zwischen Zeit und Ewigkeit. Er hatte die Macht über die sieben Gestalten. Durch die Materie ward der Grimm gedämpft, der Mensch sollte ihn gedämpft halten. Er that's nicht. Nachdem die Restauration geschehen, lag die Möglichkeit des Segens und des Fluchs in der Erde. Der Mensch kehrte den Fluch heraus. Der Mensch hat ihn nicht hineingebracht, denn er lag schon darin, aber erregt hat er ihn. Der Mensch hat das gethan im Bösen, was die Consecration im Guten ist. Ich kann nur das segnen, was die Möglichkeit des Segens in sich hat. Wenn ich durch mein gutes Wort in das Wesen einstrahle, so erwecke ich den latenten Segen; umgekehrt wenn ich mit meinem bösen Wort einstrahle, so errege ich den latenten Fluch. Der erste Mensch, der ungleich höher stand als wir, konnte auch eine ungleich grössere

Macht ausüben. Das Wachsen des Versuchbaumes war schon Folge der ersten nicht guten Imagination. Adam hat sich dadurch aber nur den folgenden Moment der Versuchung erschwert.

Das Heraussetzen aus der Ewigkeit war ein Heraussetzen des Guten und des Bösen. Mit der Materie ging dasselbe vor, was mit dem Schutzgeist vorgeht. Es ist eine Dislocation des Guten, um das Wesen von seinem bösen Grunde zu befreien. Beides, Gut und Böse, sind aber gebunden und depontenzirt. Sie treten dann in Gegensatz und kämpft sich der Kampf durch. Der Mensch ist, da er bloss **Μικρόθεος** sein sollte, **Μικρόκοσμος** geworden, ohne dass er aufhört **Μικρόθεος** sein zu sollen. Im Streite dieser Doppelheit arbeitet sich nun der Mensch ab. In der äussern Natur herrscht nur Härte. Res surda et inexorabilis. Darum ist die Natur stumm. Der Gefängnisswärter spricht nicht mit dem Verbrecher.

Die neuere Chemie bekräftigt die angegebene Entstehung der Erde. Berzelius hat gefunden, dass nur eine ungeheure Oxydation diese Erde gebildet haben kann. Oxydation ist aber nichts Anderes, als was J. Böhme den Grimm nennt, nämlich die Ueberwucht des finstern Princips, welches das Inflammabile verschliesst. — Döbereiner hat gefunden, dass das Oxydirende das Verbrennende ist.

Das Licht und die Finsterniss sind beide coagulirt, gehemmt worden. Wenn die Materie entstanden ist durch Compaktion des Guten und Bösen in einen Locus, wo beide nicht in ihrer Heimath sind, so müssen beide wieder aus-

einander gehen und der Anfang setzt nothwendig das Ende.

Jedes Ungewitter entsteht durch Aufsteigen vulcanischer, schwefeliger Dünste, die sich durch Usurpation in die höhere Region erhoben haben und nun präcipitirt werden.

Wenn man dem Organismus das Vermögen gäbe, die Wassererzeugung zu hemmen und er versuchte diess, so würde ihn das Feuer verzehren.

Wo eine Härte in der Natur sich zeigt, da ist es eine Crispation, die etwas Empfindliches verbirgt. Durch die Materie ist Lucifer stumm gemacht worden. Alle Macht, die er noch ausübt, übt er nur durch den Menschen auf die Welt aus.

Lucifer wurde unmittelbar in die Finsterniss gestürzt: Die Hölle aber geht erst auf, wenn der Himmel aufgeht, nach dem Weltgericht.

Nach J. Böhme hangen die Sterne und die vier Elemente und Alles, was daraus geboren ist und darin lebt, an einem Punkte, da sich die göttliche Kraft in einer Form aus sich selber hat offenbart, der Sonne. Sie ist die einzige Ursache des Lebens und Bewegens aller Kräfte und ohne dieselbe wäre Alles in der Stille ohne Bewegen. Denn wenn kein Licht wäre, so wären die Elemente unbeweglich. Das Licht ist die einige Ursache alles Regens, Bewegens und Lebens. Denn alles Leben begehret des Lichtes Kraft als des aufgethanen Punktes. Wenn dieser Punkt nicht offen-

stünde — in der Sonne —, so wäre das Reich der Finsterniss im Loco dieser Welt offenbar.

Die Sonne und der Mensch sind die zwei höchsten Wesen. Beide ragen in die Ewigkeit hinein. Beide sind sich verwandt, er im Innern, sie im Aeussern, daher der Teufel Feind des Menschen und der Sonne ist. Wer ahnet nicht in der Sonne die erlösende Macht der Natur? Die Sonne ist Hoffnung, der offene Punkt der Ewigkeit. Die Alchemiker haben das Solare durch alle Pflanzen, Thiere und Metalle hindurch verfolgt. In neueren Zeiten betritt man wieder diesen Weg und hat sich bereits überzeugt, dass kein Leben, auch nicht das niederste, ohne Licht zu gedeihen vermag. Was noch Licht ist, das ist noch erlösbar. Daraus erklärt sich, wie die Sonne das Princip der Naturreligion werden konnte. Im Heidenthum deutete Alles auf den Gegensatz des lichten und des finstern Princips und es existirte wirklich ein doppelter Dienst. Alle Sacramentalien zur Beschwörung der bösen Geister waren lauter greuelhafte Verbrechen. Ohne diesen Gegensatz ist die ganze Mythologie unbegreiflich.

Auch St. Martin setzt den einzelnen Menschen in dasselbe Verhältniss zur Erde wie das gesammte Menschengeschlecht zum Universum. Die anfängliche Bestimmung des Menschen, lehrt er, habe ihm das Recht gegeben, nach freier Wahl alle Gegenden des Weltalls zu bewohnen, indem sie alle in dem Umfange des uns angewiesenen Erbtheils gelegen seien. Aber der Mensch sei durch seinen Fall auf die Erde als in ein Gefängniss beschränkt worden. Danach ist also das übrige Universum eben durch jene Beschränkung des Menschen auf die Erde menschenleer (darum nicht intel-

ligenzenleer, geister- oder engelleer) geworden, und man kann sagen, dass der Mensch als Foetus in die Erde als Matrix der Welt zurückgegangen ist. Die Neigung der Ekliptik deutet ihm darauf hin, dass die Erde aus ihrem Gleichgewichte herabgesunken, also, folgere ich, dem loco solis entfallen ist. Damals habe die Erde noch nicht Aehnlicheit mit einem Gefängnisse gehabt. Auch die Gestirne seien damals wahrscheinlich noch ungleich wirksamer gewesen, obgleich sie bei der grossen Katastrophe weniger gelitten hätten als die Erde. Die Gestirne seien aber besser erhalten worden als die Erde, da sie der Wohnort der Principien selber seien, indess die Erde nur der Ort der Erzeugung dieser Principien sei, dann aber natürlich auch der Ort der Restauration der Centralwesen. Auch die andern Planeten seien nicht da, um bewohnt zu werden, sondern um zur Bildung der physischen Natur beizutragen. Da die Erde ursprünglich zum Schauplatz der Herrlichkeit, dann aber der Schande unseres Geschlechtes bestimmt gewesen sei, so müsse man glauben, dass, wenn die für das menschliche Geschlecht festgesetzte Zeit der Prüfung vergangen sein werde, auch die Erde (in ihrer jetzigen Gestalt) verschwinden werde, indem alsdann das ihr von der höchsten Gerechtigkeit aufgetragene Amt zu Ende sein werde. Erinnern wir uns, fährt St. Martin fort, dass der Mensch als Ebenbild seines Schöpfers ein harmonischer Einklang zweier Mächte — der Kraft und des Widerstandes — sein sollte, aus denen das Dasein aller Wesen hervorgeht. Je mehr jene beiden Mächte durch das Verbrechen jener ersten abtrünnigen und rebellischen Geister auf Erden in Disharmonie gerathen waren, desto mehr war es die Bestimmung des neuen Vermittlers — des Menschen —, die ursprüngliche Temperatur wieder herzustellen. Der Mensch sollte das Werk, zu welchem er berufen war, mit seiner Schöpfung beginnen, und erst dann, wenn er es ganz

vollendet hätte, würde ihm der Lorbeerkranz zum Lohne geworden sein. Nach seinem Falle ist er zu einem doppelten Tagewerk verurtheilt, nämlich zuerst zu den Werken der Selbstverbesserung und Wiedererneuerung und dann auch noch zu dem Werke, das seine ursprüngliche Bestimmung war. Der Mensch, wie er selbst ursprünglich im schönsten Einklang seiner körperlichen Natur war, scheint auch zur Verbreitung dieses Einklangs bestimmt gewesen zu sein, und er hat unfehlbar dieses Geschäft zuerst auf der Erde, die ihm zum Aufenthaltsorte gegeben war, vollbringen, alsdann aber dasselbe allmälig auch auf andere Regionen des Universums ausdehnen sollen.

Die Abkehr und Entfernung der intelligenten Creatur von Gott hat ihre Verderbtheit zur Folge, wie das aus dem Gluthstrom gesetzte Metall erstarrt, und als verderbt ist sie unfähig der guten That der Wiederzukehr zu Gott. Soll es doch dazu kommen, so ist die Hilfe Gottes dazu nöthig.

Ein jeder Mensch, sagt St. Martin sehr wahr, der aufrichtig und dessen Vernunft nicht geblendet und nicht eingenommen ist, gesteht es sich, dass das zeitliche materiell-körperliche Leben des Menschen eine Privation und ein fast beständiges Leiden sei. Wir können also mit Grund die Dauer dieses materiell-körperlichen Lebens als eine Zeit der Strafe und Sühnung ansehen; das aber setzt nothwendig voraus, dass es für den Menschen einen vorhergehenden Zustand und der dem, worin er sich jetzt befindet, vorzuziehen wäre, müsse gegeben haben, und wir können sagen, so sehr sein gegenwärtiger Zustand eingeschränkt, mühselig und mit Trübsal gewürzt ist, ebenso sehr müsse der vorhergegangene

uneingeschränkt und mit wohlthuendem Wesen erfüllt gewesen sein. Jedes Leiden, das ihn drückt, ist ein Fingerzeig auf das Wohlsein, das ihm fehlt; jeder Mangel beweist, dass er zur Seligkeit gemacht war, nur dass man die Seligkeit des Paradieses nicht schon für jene zu nehmen hat, welcher der Mensch durch gänzliche Erfüllung seines Berufes theilhaft worden wäre; jede Unterwürfigkeit verkündigt ihm ein ehemalige Herrschaft; wenn er jetzt fühlt, dass er nichts hat, so ist das ein geheimer Beweis, dass er ehemals Alles hatte; obgleich er diess damals nur unfixirt haben konnte, so dass er es sich nicht zu eigen gemacht hatte.

Der Mensch ist jetzt nicht Herr seiner Gedanken. Er muss zu seinem Leidwesen hoffen auf diejenigen Gedanken, nach denen er sich sehnt, und kämpfen gegen solche, vor denen ihm graut, warten auf die, welche er hofft, und kann sich nicht erwehren derer, die er hasst. Er denkt weniger als dass er Denken gemacht wird. Daraus erkennen wir, dass er bestimmt war, zu walten und zu herrschen über seine Gedanken, und dass er sie nach seinem Gefallen hervorbringen konnte (ohne darum doch vom Urgedanken frei zu sein) nach dem ihn leitenden Urgedanken.

Jetzt kann der Mensch nur durch endlose Mühen und durch schmerzliche Aufopferungen einigen Friedens und einiger Ruhe theilhaft werden. Daraus ist zu schliessen, dass seine Bestimmung war, eines ruhigen und glücklichen Zustandes ohne Unterlass und ohne mühselige Arbeit, wenn gleich nicht ohne Selbstthun, zu geniessen. Begabt mit dem Vermögen, Alles zu sehen und Alles zu erkennen, schleppt

er sich jetzt in den Finsternissen und knirscht mit den Zähnen über seine Unwissenheit und seine Verblendung. Ist das nicht ein gewisser Beweiss, dass das Licht sein Element sei?

Endlich sein Leib ist der Auflösung unterworfen, und dieser Tod, wovon er allein unter allen Wesen in der Natur einen Begriff hat, ist auf seiner irdischen Lebensbahn der fürchterlichste Schritt, der Vorgang, der für ihn am schmählichsten ist und vor dem er zugleich am meisten zittert. Warum sollten wir aus diesem für ihn so strengen und erschrecklichen Gesetze nicht lernen, dass ursprünglich seinem Leibe als Organ, Waffe und Hülle ein unendlich glorreiches Gesetz gegeben war und dass er alle Rechte der Unsterblichkeit geniessen sollte?

Wo anders hat dieser erhabene Zustand, der den Menschen so gross und so glücklich machte, herrühren können, als von der innigen Erkenntniss und der beständigen Gegenwart des guten Princips? Da Gott durch seine Natur selig ist, so ist er auch allein die Quelle aller Seligkeit und alle Wesen können nur durch Theilhaftwerden an der letzteren selbst selig werden. Der Mensch schmachtet hienieden nur darum in Unwissenheit, Schwachheit und Elend, weil er von dem guten Princip getrennt ist. Diese Trennung ist Schuld, dass er nicht die volle ihm bestimmte Aktionsgemeinschaft mit ihm geniesst.

Sobald der Mensch fiel und sich also von seinem Posten entfernt hatte, hörte er auf, Meister seiner Kräfte zu sein, und ein anderes Agens (Christus ging aus in des Menschen Thron) wurde gesandt, seine Stelle einzunehmen. Der Mensch

ward seiner Rechte beraubt und hinabgeworfen in den Abgrund, aus dem er nur durch Einleibung in die Region der Väter und Mütter, die also nicht erst mit dem Falle des Menschen entstund, gerettet wurde, wo er seitdem lebt und den Gram und die Demüthigung hat, unter allen den übrigen Wesen der Natur verkannt und wie eines von ihnen geachtet zu werden. Und doch war die Einführung in die irdische Leiblichkeit, seine Erdmenschwerdung der Anfang seiner Wiederbefreiung. Es war die Hand eines Vaters, die ihn strafte, und es war zugleich eines Vaters Zärtlichkeit, die über ihn wachte, selbst da noch, als seine Gerechtigkeit ihn von seiner Gegenwart (wenn auch nicht ganz) entfernte. Die Entfernung war Gnade, weil die Nähe des Heiligen dem Menschen unerträglich gewesen wäre. Indem der materielle Leib uns unter dem Himmel hält, hält er uns doch über dem Abgrund.

Sehr bestimmt hebt St. Martin die Funktion des materiellen Leibes hervor, uns zur Schutzwehr und zum Schirm gegen die uns umgebenden Gefahren zu dienen. Die Gebundenheit unseres Geistes an den materiellen Leib und seine Sinne macht, dass jede Geistesaktion nur mit einer entsprechenden leiblichen statt finden kann, wie eine Feder sich nicht bewegen kann, ohne dass das mit ihr verbundene Gewicht mitbewegt wird. In diesem Sinne wird gesagt: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Ein Satz, der durch den andern zu ergänzen ist: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu. Wenn nämlich auch die Communikation central geschieht, so kann sie sich doch nicht anders als durch eine entsprechende Veränderung im Leibe verwirklichen, woraus die Meinung entspringt, dass sie wirklich nur von Aussen komme. In der Ekstase fällt diese Nothwendigkeit weg.

Der Mensch trägt das Samenkorn des Lichtes und der Wahrheit in sich selbst. Aeussert er eine Thätigkeit, so muss er das Vermögen dazu in sich selbst haben und dieses Vermögen kann ihm nicht durch die Sensationen kommen. Hier gilt, dass nur der Sprechende hört, nur der Bewegende empfindet. Locke sah lauter Peripherien, und keine Centra.

Seit seinem Falle, sagt St. Martin — wird der Mensch bekleidet gefunden mit einer verweslichen Hülle. Denn als ein zusammengesetztes Ding ist diese verwesliche Hülle den verschiedenen Aktionen des Sinnlichen unterworfen, die nicht anders als nach einander wirken und einander zerstören. Aber durch diese Unterwerfung unter das Sinnliche hat der Mensch keineswegs seine Eigenschaft als verständiges, intellektuelles, geistiges Wesen verloren, so dass er zugleich gross ist und klein, sterblich und unsterblich, frei im Verständigen, gebunden im Körperlichen durch Gesetze, die von seinem Willen unabhängig sind. Er ist also eine Zusammensetzung — ein Gemisch — von zwei entgegengesetzten Naturen und äussert darum wechselweise die Wirkungen derselben. Hätte der Mensch, wie er jetzt ist, nichts weiter als Sinne, wie die Materialisten behaupten, so würde in allen seinen Handlungen immer der nämliche sinnliche Charakter sichtbar sein. Allein warum kann denn nun der Mensch, fragt St. Martin mit Recht, von dem Gesetze der Sinne abgehen? Warum kann er, was sie von ihm fordern, sich versagen? Warum gibt es im Menschen einen Willen, den er seinem Sinne entgegensetzen kann, wenn in ihm nicht mehr als eine Wesenheit ist?

In seiner ersten Herrlichkeit, wovon St. Martin spricht, war der Mensch in Ueberräumlichkeit und Ueberzeitlichkeit.

Mit dem Fall gerieth er in Unreinheit und Uneinheit. Transposition, Composition und Desintegration fallen zusammen. Dieselben Elemente, welche, transponirt, die materielle zusammengesetzte Existenz produciren, produciren in ihrer normalen Position die unmaterielle spirituöse Existenz.

Zur Beantwortung der Frage: warum die Thiere so grossen Leiden unterworfen seien, beruft sich St. Martin auf den Zusammenhang der Dinge, vermöge dessen das Böse durch die Fehltritte der Menschen in der Natur Fuss gefasst habe. Man muss aber hier bemerken, dass die Erde eine zweifache Alteration erlitt, inwiefern sie früher mit Lucifer, später mit dem Menschen sich vermischte. Nachdem Lucifer von der Erde ausgeschieden war, öffnete der Mensch der bösen Aktion in diese Natur die Thüre und trennte dadurch die niedere Natur von ihrem Segen, machte sie zur Wittwe. Daher der universelle Einfluss der zwei Präparicationen. Von der Entgründung zur Wiederbegründung geht der Weg nur durch eine äussere Begründung oder Corporisation. Ohne jenes Entgründungsstreben, welches doch nur einer andern Begründung dienen muss, lässt sich weder der Urstand, noch der Fortbestand der Materie erklären.

Um diese Wahrheiten zu fassen, muss man mehr Vertrauen in die Grösse des Menschen und in die Macht seines Willens haben, als den meisten Beobachtern beiwohnt. Man muss glauben, dass der Mensch, wenn er über den Wesen steht, die ihn umgeben, seine Laster wie seine Tugenden einen Bezug und einen Einfluss auf sein ganzes Reich haben müssen. Sie haben die Idee einer Ordnung und eines Ge-

setzes, das Alles umfasst, in sich erlöschen lassen und dann die erste beste Chimäre, die ihrer Einbildungskraft sich darbot, an ihre Stelle gesetzt. Sie haben die thätige und den Körpern eingeborene, sie beseelende Kraft und das höhere Gesetz, das ihnen zu entstehen geboten hat, in die blossen Eigenschaften der Körper eingeschlossen, wie die Pantheisten dasselbe mit der göttlichen Vernunft gethan haben. Nach der haltlosen Meinung der Materialisten leben die Körper durch sich selbst, so wie sie durch sich selbst entstanden sind. Nach ihnen hat ein Wesen ohne Verstand und ohne Absicht Alles gethan und thut immerfort Alles.

Wenn St. Martin den Fall des Menschen einen Ehebruch nennt als ein Vergehen des ersten Menschen, ehe noch ein Weib war, so folgt er der Lehre des Martinez Pasqualis, nach welcher das irdische Weib die Frucht der Untreue Adams gegen die Idee als seine göttliche Gehilfin war. Nur in Folge des Missbrauchs seiner geistigen Zeugungskraft erhielt Adam die äussere Gehilfin. L'homme a perdu le droit de se produire glorieusement en faisant un usage faux de ses privileges de sa production spirituelle. Indem der secundäre Ehebruch den primitiven wiederholt, ist er die Quelle unsäglicher Uebel für das Menschengeschlecht. Es ist St. Martin nicht zweifelhaft, dass das Entstandensein aller der bestartigen Völkerschaften, aller der Nationen, deren Art so widerwärtig gebaut ist, so wie aller der monströsen und übel gefärbten Generationen, womit die Erde befleckt ist, verschiedenen originellen Ehebrüchen, also einem Missbrauche der Zeugungskraft zuzuschreiben ist, wie schon die Sündfluth nach St. Martin einem verbrecherischen Missbrauche der physischen Zeugungskraft beizumessen ist. Die viehischen Lebensweisen und Gewohnheiten tief gesunkener und verwil-

derter Menschenstämme gelten ihm mit Grund für Folgen der Ausschweifungen ihrer Vorfahren. Vielleicht kann man auf diese rohen Völker die tröstende Erfahrung anwenden, die man von der innern Thätigkeit des Geistes bei Wahnsinnigen und Blöden — nach ihren Aussagen vor dem Tode — gemacht hat. Uebrigens würde man in den verfeinerten Gesellschaften der sogenannten cultivirten Völker, wenn man den mancherlei Schein von Anständigkeit etc. hinwegnimmt, vielleicht nicht mehr Schamhaftigkeit finden als bei den rohesten Nationen. Diess würde aber nichts gegen das wahre Gesetz des Menschen beweisen, weil die Völker von dem wahren Gesetz gleich weit entfernt sind, die Einen durch Mangel an Cultur, die Andern durch Verderbniss. Der der Cultur ermangelnde Mensch ist ebenso im nichtnatürlichen Zustand, als der durch schlechte Cultur verdorbene Mensch. Könnte man dem irdisch beleibten Menschen den Zustand zeigen, der für ihn ursprünglich der wahrhaft natürliche war, so würde er seine jetzige körperliche Gestaltung als eine seinem geistigen Wesen sehr unangemessene und erniedrigende erkennen. Die Annahme ist daher nicht zu umgehen, dass alle Difformitäten und Entstellungen, welche die verschiedenen Nationen zeigen, an Körper wie an Geist, daher rühren, dass ihre Vorfahren ihrem natürlichen Gesetze nicht gefolgt, oder wieder davon abgewichen sind. Die Zeugung hat auch bei dem irdisch gewordenen Menschen ein Gesetz und eine Ordnung, von welcher das Vieh nichts weiss. Der Geist des Verderbens verkehrt aber diese Ordnung, um die Zeugung zu hindern, oder zu verunstalten und sich selbst fortzupflanzen oder zu incarniren.

Mit Recht bestreitet St. Martin die Vorstellung, welche den Werth der Dinge nach sinnlichem Maasse schätzen will.

Er hebt hervor, dass der Werth der Erde vielmehr in dem Adel ihres Berufes und in ihren Eigenschaften bestehe und nicht in der Grösse des Raums und der Ausdehnung. Schon der Effekt der Vergrösserungs- und Verkleinerungsgläser deutet auf die Relativität der Raumgrössen. Die Materialität der Erde beweiset ihre Funktion gegen das Böse. Körper und Leib (Hülle) sind nicht einerlei. Die erste Hülle des Menschen war freilich nur zeitlich, d. h. so lange die Zeit bestund, aber nicht irdisch. Erde ist Grund des materiellen Universums, der Mensch des Geistigen in diesem loco. Schon der nichtgefallene Mensch erhielt seine Hülle aus Erde, nicht aber um sich mit ihr zu vermischen.

Die verdorbenen Wesen, welche den Gesetzen der Gerechtigkeit in dem sichtbaren Raume der Welt unterworfen sind, sind auch nach St. Martin doch immer noch der Gegenstand der Liebe Gottes, der beständig dahin wirkt, die eingetretene Wirkung aufzuheben. Diese Offenbarung Gottes in der materiellen Natur vergleicht St. Martin ungemein schön und treffend mit der Erscheinung des Regenbogens, welcher sich nur dann zeigt, wenn trübe Dünste am Himmel sind. Die gegenwärtige Sinnlichkeit — die materielle — ist Werkzeug, Organ der Gottheit und Vehiculum seiner Lebenskräfte und für uns Stütze und Grundlage, uns zu Gott emporzuheben. Wirklich quillt auch hienieden nur aus dem Staube Leben, und sinnliches Wohlsein macht die Basis alles unseres edleren Kräftespiels aus.

Uebrigens ist in Betreff der verdorbenen Wesen ein Unterschied zu machen zwischen jenen, die sich direkt und

jenen, die sich indirekt wider Gott gesetzt haben. Insofern die verdorbenen Wesen an der Zeit Theil nehmen, scheint ihnen freilich der Zugang der Gnade nicht ganz verschlossen zu sein. Da nämlich die Teufel, so lange die materielle Schöpfung besteht, nicht in der (ungeschaffenen) Hölle sind, so hält sie Entstehen und Bestehen des Materiellen über und ausser der Hölle, und die Materie ist also so wenig ein Böses, dass sie vielmehr zur Rettung vom Bösen da ist.

St. Martin spricht sich bestimmt gegen den Gedanken einer fortschreitenden Vervollkommnung von den untersten zu den höchsten Wesenklassen in folgenden Worten aus:

Alle Produkte, alle Wesen der allgemeinen und besondern Schöpfung sind, jedes in seiner Art, der sichtbare Ausdruck der Eigenschaften der allgemeinen oder besondern Ursache, die in ihnen wirkt. Sie müssen alle die deutlichsten Zeichen dieser Ursache, aus der sie bestehen, an sich tragen; sie müssen deren Art und Kräfte durch ihre Handlungen und Werke offenbaren und mit einem Worte deren charakteristisches Zeichen und gleichsam das sinnliche und lebendige Bild davon sein. Alle Wirkungen der Natur tragen den Beweis dieser Wahrheit an sich, die Erde und alles, was die Erde hervorbringt. Die Traube weiset auf den Weinstock, die Dattel auf den Palmbaum, die Seide auf den Seidenwurm, der Honig auf die Biene zurück, jedes Mineral, wie jedes Gewächs in seiner Weise. Wir müssen daher jenes System bestreiten, nach welchem man eine fortschreitende Vervollkommnung annimmt, vermöge welcher auch die untersten Arten und Classen der Wesen zum höchsten Rang in der Wesenkette aufsteigen könnten, so dass man nach dieser Lehre nicht mehr weiss, ob nicht ein Stein dereinst ein

Baum werden könne, der Baum ein Pferd, das Pferd ein Mensch. Vielmehr ist in den Gattungen und selbst in den einzelnen Wesen Alles geordnet und bestimmt. Es gibt für Alles, was da ist, ein festes Gesetz, eine unveränderliche Zahl, einen unauslöschlichen Charakter, so wie der des ursprünglichen Wesens, in welchem alle Gesetze, Zahlen und Charaktere begriffen sind. Jede Classe, jede Familie hat ihre Grenzen, welche keine Gewalt je überschreiten kann. Wenn der dunkle kalte Kiesel mit Stahl helle flammende Funken gibt, so ist es nicht der Stein selbst, der bei dieser Behandlung zum Theil in Feuer umgewandelt wird, sondern in ihm schon ehe vorhandener gebundener Feuerstoff wird hier nur frei gemacht. Und wenn aus den Trümmern der verweseten Leiche eines organischen Körpers abermals frische organische Gebilde sich erzeugen, so haben diese Trümmer hiezu nichts geleistet, als schon vorhandene schlummernde Keime dieser organischen Gebilde belebt und aufgeregt. Wollte man also, geleitet von der sichtbaren Stufenreihe aufsteigender Formen und Kräfte in der Natur auf eine wahre progressive Hinaufläuterung der einzelnen Kräfte schliessen, so müsste man alle diese einzelnen Kräfte in so viele Keime umschaffen, in welchen alle jene höheren Kräfte schon präformirt lägen. Denn im Geistigen existirt Alles nur einmal und einfach, und es hat jedes einzelne Wesen seine festbestimmte Zahl und sein Gesetz. Hier ist also an keine andere Vervollkommnung zu denken als an die der Wiedergeburt der eigenen Form (Zahl), wenn anders diese, wie immer, entstellt und verletzt worden ist.

Der Fall des Menschen bewirkte den Einsturz des Weltalls auf ihn und dieses wurde nicht minder als der Mensch transformirt. Des Menschen Fall war ein kosmisches Er-

eigniss, wie ein Reich mit seinem König stürzt. Das Regiment über das Weltall erhielten nun andere Wesen, die ehe seine Diener waren. Die Natur, welche subordinirt, also zertheilt und peripherisch ihm dienen sollte, trat nun ins Centrum versammelt, und der Geist dafür vereinzelt ihm in die Peripherie. Das Subjicirte kann gegen das Subjicirende keine Einheit vindiciren. Darum ist durch eben jene Zertheilung das Geistige für den Menschen desubstanzirt, das Sinnliche substanzirt worden. Was ausser ihm war, kam in ihn, und was in ihm war, kam ausser ihn. Statt Gottesbild ist er Weltbild geworden. Seine materielle Beleibung, aus dem Auszug aller Theile der grossen Welt zusammengesetzt, und daher Bild dieses materiellen Weltalls im Kleinen, war jedoch schon der Anfang seiner ersten Wiederbefreiung.

Da der Wille, sagt St. Martin, das einzige Mittel ist, um ausser sich die Spuren des Irrthums und des Lasters zu tilgen, so ist die Wiederbelebung des Willens die vornehmste Pflicht aller strafbaren Wesen. Bekanntlich, kann hier bemerkt werden, arbeitet die christliche Logik auf nichts als auf Reinigung unseres unreinen Willens.

»Wenn der Mensch alle Produkte der Natur um sich zu versammeln bemüht ist, wenn der Naturforscher seine Gedanken unter allen Himmelsstrichen reisen lässt, und alle Entdeckungen verfolgt, so sind alle diese Arbeiten ein Bild dessen, was der Mensch hienieden thun soll, und zeigen ihm seine Bestimmung, alle Theile seines Reiches um sich her zu zu versammeln.«

Alle diese in ihrer Art rühmlichen Arbeiten haben also keinen andern Zweck als dem Menschen das Imperium in naturam, sein Königsregale, auf das er sich gleichsam als auf einen alten Edel- und Freiheitsbrief beruft, zu sichern! Dass aber diese Art seines Suchens doch eigentlich nicht die rechte, wenigstens nicht die einzig erforderliche ist, das beweiset ja alle Wissenschaftsgeschichte und die endlose Verwirrung der Sprachen am nie weiter vor sich gehenden babylonischen Thurmbau sattsam. In Ermangelung der Einsicht in höhere Bezüge der Naturerscheinungen wird Vielen die Wissenschaft zum Spielzeug, ihnen die Langeweile zu vertreiben.

Was ausser oder inner der Zeit anfängt, das fängt eo ipso ewig an und hört ewig auf, d. h. es hört nie auf, anzufangen und hört nie auf, zu enden oder aufzuhören. Nur in dem Ewigen. — Ueberzeitlichen — coincidiren darum Anfang und Ende, Vater und Sohn, Alter und Jugend immer und nur in der Trennung dieser Coincidenz des Anfangs und des Endes, in dieser Suspension ist Zeit und Zeitliches und das zwischen Anfang und Ende hervorgehende Mittel möglich. Fallen nun aber Anfang und Ende wieder zusammen, vergeht die Zeit, so bleibt nun doch dieses ausgeborene Mittel übrig, dessen Geburt eben der Sinn jener Zeit war. Die Fortdauer des Zeitlichen ist nur die Erscheinung einer steten momentweise geschehenden Wiedererneuerung und hiedurch erklärt sich auch das Wachsen und Abnehmen, indem in jenem die Verjüngung das Veralten, in diesem das Veralten die Verjüngung übereilt.

Der Vernunft ist Präexistenz, Zukunft und esoterische Gegenwart eins. Da die zeitliche Gegenwart den Charakter

der vernünftigen nicht hat, so nehmen wir sie als dynamisch enthalten in einer solchen unvergänglichen Gegenwart, die wir sowohl der Vergangenheit vor als der Zukunft nach, d. h. der dermaligen zeitlichen Gegenwart unterlegen. Der Glaube an diese esoterische Allgegenwart ist ein Vernunftglaube und beruht wie aller Sinnglaube auf eigenem Gefühl.

Im Gesetze der Zeit, welchem gemäss nur das Vergangene, Geschehene, nothwendig, gesetzt, dieses Vergangene aber selber wieder nur aus Wirklichem und Möglichem wie ein Knoten geschlungen ist, oder wie ein Gebilde aus dem Zeitstrom sich an seine dauernden Ufer an- und abgesetzt hat, ist dem Menschen der Schlüssel zum grossen Räthsel dargeboten. Da das Treffen des Wirklichen mit seiner Willkür jedesmal einen Punkt gibt, so setzt er sich die Endpunkte, also Umriss und Grundriss einer Figur — Organisation — selbst, die er weder ganz zu übersehen braucht, noch es vermag, bis sein Werk oder seine Zeit vollbracht ist.

Es ist nicht die Zeit an sich, was uns drückt und schmerzt, sondern nur unser dermaliges Verhältniss zu ihr, nämlich unsere Befangenheit in ihr, oder wohl gar unser Gefallensein unter sie, da wir doch Beruf in uns finden, unser Gemüth zeitfrei — über das Zeitliche erhoben — zu erhalten. Der Zeitstrom hat das mit einigen mineralischen Quellen gemein, dass er die in ihm völlig untergetauchten Wesen — Menschengemüther — versteinert. Das gute Leben bewährt sich als ewiges Leben schon dadurch, dass es überall nur auf Gegenwart, weder auf Vergangenheit noch auf Zukunft, sieht, geht und wirkt. Aber Gegenwart ist nur ausser, inner oder über der Zeit. Denn in dieser selbst ist

nirgends die Präsenz, und eben was ausser, inner oder über der Zeit ist, das ist ewig, oder, was dasselbe sagt, wahrhaftig. Der Austritt aus solcher Gegenwart bezeichnet den Anfang der Zeit, so wie der Wiedereintritt in jene der Zeit Ende.

Wenn der Mensch die zum Kampfe erforderliche Kraftanstrengung erst scheut und dann hasst, so ist der natürliche Erfolg hievon leicht abzusehen. Da er doch nicht bleiben kann, sondern mit Allem fort muss, so kommt ihm auch überall jeder neue Widerstand als Zukunft entgegen, so wie ihn jeder alte, noch ungetilgte doch auch als Vergangenheit nicht verlässt. Die Vergangenheit hat er somit so lange zu tragen, und die Zukunft wegzuräumen, und letzteres muss ihm also um so sauerer werden, je mehr er von der Zeitschuld zu tragen hat. Die Lebenszeit wird daher für den Menschen, welcher sie im moralischen Müssiggang hinbringt, wie eine Last anwachsen, welche seine eigene Kraft zwischen Vergangenem und Zukünftigem immer enger comprimirt und sie in dem Verhältnisse erschöpft, als er sie nicht braucht, um den Widerstand zu erschöpfen. Ein Mensch, der das Gegentheil davon thut, wird auch das Gegentheil in sich erfahren. Die Zukunft wird diesem immer lichter, freier, die Vergangenheit immer leichter, fördernder werden. Die Richtung des Lebens muss dem Letzteren, in seinem eigenen Urtheile, als zum Leben, dem Ersteren als zum Tode führend erscheinen.

Aus der Erkenntniss des Zusammenhangs, des Zusammenfliessens und des Zusammenathmens des gemeinsamen, centralen, göttlichen Lebensprocesses mit dem partialen der einzelnen Creatur folgt, dass dieser Zusammenhang, dieser

Verkehr des Lebens einem gewissen Gesetze unterworfen sein, dessen Nichtbefolgung sich somit auch, wie die jedes Naturgesetzes, sofort bemerklich machen und rächen muss. Wie es nicht gleichgültig ist, wohin ich die Spitze eines elektrischen Körpers in einem elektrischen System solcher Körper richte, wie es nicht gleichgültig ist, wohin ich den Focus eines Brennglases oder Brennspiegels richte, so kann es auch nicht gleichgültig für den Menschen sein, wohin er seinen Kraftfocus, seine Begierde und Liebe, als gleichsam seine geistige elektrische Spitze kehrt. So wie er seinen Kraftfocus von dem göttlichen Lebensstern abkehrt, hält er auch den Rückfluss und Zufluss der göttlichen Kräfte auf. Was sich nur nach Aussen kehrt, kann innerlich nichts empfangen, weil das Empfangen ein Begegnen und Treffen, also ein wechselseitiges Zukehren des Gebenden und Empfangenden voraussetzt. Da das Göttliche als das Centrale nicht einfahrend von Aussen, sondern nur aufgehend von Innen in die Creatur tritt, so ist ohne dessen Einkehr nach Innen kein Treffen, kein Begegnen und also auch kein Empfangen des Göttlichen möglich.

Was in mir wirken, aufgehen soll, das muss ich erst fassen, in mir gründen. Aber nur das, dem ich meinen Willen einführe oder übergebe, dem ich mich wollend öffne, überlasse, vermag sich in mir zu fassen. Dieses Sichöffnen einem A heisst eben dieses A wollen, und ist ein Sichzugrundelassen, wogegen das Gründende das Sichzugrundelassende ergreift und als Basis besitzt, und eben hiedurch aufgeht in dem Besessenen und dieses wieder in sich oder zu sich erhebt. Man begreift somit, wie die Sünde darin besteht, dass die Creatur selbst, d. h. nicht Gott, sondern sich, will, und wie Liebe ein Nicht- (Selbst-) Wollen und

Selbst-Wollen Nicht-Liebe ist. Wenn nun aber das so zu Grund gelassene, besessene B wieder in das besitzende A erhoben wird, so kann es nur als diesem zu-, ein- oder nachgebildet, d. h. als sein Bildniss und Gleichniss in ihm erhoben werden, und A besitzt nun eigentlich dieses sein Gleichniss oder Bild in B, oder besitzt B durch dieses sein Bild, woraus begreiflich wird, wie jedes Wollen ein Imaginiren oder Einbilden ist, und wie die Lehre von dem Ebenbilde Gottes im Menschen, im Gegensatze des äusseren Weltbildes in ihm, in dem ewigen Naturgesetz des gemeinschaftlichen Lebens der Wesen zu suchen ist.

Die bisherigen Theorien des Erkennens sind vorzüglich darum noch ungenügend, weil man in ihnen das für das Leben und Thun jeder Creatur geltende Gesetz einer doppelten Subjicirung nicht beachtet, nämlich die Subjicirung der Creatur unter ein ihr unmittelbar höher stehendes Agens und jener eines ihr niedriger stehenden. Denn nur, indem ich mich — mein Thun — einem Höheren subjicire, meine Unmittelbarkeit gegen dasselbe hiemit vermittelnd aufheben lasse, erhalte ich das Vermögen, das unter mir stehende Unmittelbare gleichfalls mir zu subjiciren oder in mir aufzuheben. Nur dienend vermag ich zu herrschen, nur herrschend zu dienen. Diess wird erst vollends verständlich, wenn man den Menschen als erkennend nimmt und zuerst in seinem primitiven noch unbewährten Unschuldstand und sodann in seinem bereits gefallenen oder verdorbenen Zustand betrachtet. In jenem ersten unmittelbaren Dasein der intelligenten Creatur bietet sich ihr nämlich das Wahre als in einer höheren Region zwar bereits wirklich und manifestirend dar, jedoch mit dem Auftrag und der Sendung, diese Manifestation in einer niedrigeren Region, welche deren noch erman-

gelt, fortzusetzen und somit dieser Wahrheit in letzterer Zeugniss zu geben. Indem der Menschensohn von sich sagt, dass er in die Welt gekommen sei, der Wahrheit Zeugniss zu geben, drückt er die alleinige Bestimmung des Menschen aus. Dieser indess, Alles aufwendend, nicht um der Wahrheit — Gott —, sondern um der Lüge Zeugniss zu geben, affektirt im Gegentheil, überall ausser sich den Beweisen dieser Wahrheit nachzuforschen, während man mit Recht doch eben nur von ihm den Beweis der Wahrheit — Gottes — erwartet. Wenn nun die intelligente Creatur, dieser Sendung nicht getreu, jene Manifestation oder Zeugschaft unterlässt, so verliert dieselbe auch die ihr zuerst dargebotene Erkenntniss dieser Wahrheit, und hier zeigt sich uns somit eine Unwissenheit, die nicht bloss Gebrechen, sondern die Verbrechen ist, wohin man denn jede selbstverschuldete Ignoranz in den höheren — religiösen — Gegenständen unseres Erkennens zu zählen hat. Der Mensch vermag diese ihm aufgetragene Manifestation nicht anders zu leisten, als damit, dass er sich jener höheren Region als Organ lässt, und, sich ihrer Eingeburt öffnend, sie in sich und sich in ihr fixirt oder bestätigt und, dass er hiemit das Vermögen erhält, die ihm auf solche Weise eingeborene Idee als Talent oder Gabe in einer niedrigeren Region selbstthätig auszuüben und diese Region hiedurch zu verherrlichen. Diess gilt sogar für die Lüge, welche der Mensch gleichfalls erst in sich — nach der Schrift als Schlangensame — einerzeugt haben muss, um als Prophet derselben auftreten zu können. Hier zeigt sich uns somit eine Erkenntniss, welche als Verbrechen verboten ist, weil sie nur durch ein Verbrechen verwirklicht wird. Anders verhält es sich nun mit dem bereits gefallenen, verdorbenen, in seiner Differenz mit seinem Schöpfer fixirten Wesen, mit jenem, welchem das Wahre nicht nur nicht eingeboren ist, und in welchem es nicht wesenhaft ge-

worden, sondern in welchem umgekehrt die Lüge Wurzel gefasst hat. Von diesem Menschen gilt sodann, dass er — alles Wehrens und Verbietens ungeachtet — doch, so lange die Inwohnung des Lügengeistes in ihm haftet und solange dieselbe nicht durch Eingeburt des Wahren wieder getilgt worden ist, aus dem bösen Schatze seines Herzens doch nur Böses hervorbringen wird und kann. Seine Factio kann nur seiner Generatio entsprechen, er kann, so lange das Finsterwesen ihm inwohnt, nichts anders als verfinstern. »Setzet einen guten Baum, sagt der Herr, so wird die Frucht gut sein, setzet aber einen bösen Baum, so wird auch seine Frucht böse sein.« So lange das Verfinsternde besteht, so lange dauert auch die Verfinsterung. Die Tilgung dieser Verfinsterung kann nur bei geliehenem Lichte geschehen. Die religiöse Philosophie geht zuerst dahin, den Menschen zu lehren, wie der verdorbene Baum wieder gut zu machen ist, und alle Werke, die sie fordert, haben nur diesen Zweck, wogegen die irreligiöse Philosophie von dem verdorbenen Baume verlangt, dass er selber sofort gute Früchte hervorbringe und — wie Kant — erklärt, dass ihm auch nicht zu helfen sei, wenn er sie nicht selbst hervorbringe. Jede Erkenntnisslehre, welche nichts weiss oder nichts wissen will von dem durch den Fall des Menschen herbeigeführten Bedürfniss einer Hilfe von Oben für das Erkenntnisvermögen, bleibt und erhält im Dunkeln. Wie dem Menschen primitiv kein Willensgesetz gegeben wurde ohne die Kraft, es zu erfüllen, und wie ihm nur das Gesetz als Imperativ übrig blieb, nachdem er jene Kraft nicht gebrauchte, gerade so ergeht es ihm mit dem Imperativ des Erkennens und dem Mangel der Erleuchtung. Denn wie es einen Glauben gibt, der Gesetz ist, so auch ein Wissen und Erkennen. Wie ursprünglich das Licht in der äusseren noch unverdorbenen Natur überall in der Mitte sich gebar und also keiner äusseren

helfenden Erregung und Erhaltung — keiner Sonne — bedurfte, und so wie dieses Bedürfniss erst beim Erlöschen jenes ursprünglichen Lichtes eintrat, gerade so erging es dem intelligenten Geschöpfe, dem Menschen. Wie seitdem die äussere Natur der Sonne, so bedarf die menschliche des Christus. Dort findet ein physischer, hier ein geistiger Erlösungsprocess statt.

Die Einsicht in den Unterschied einer gebotenen und einer verbotenen Erkenntniss gibt Licht über jenen geheimnissvollen Versuchbaum im Paradiese, von dessen Frucht der Mensch gegen das Verbot ass, wodurch er zu jener ihm untersagten Erkenntniss des Guten und des Bösen gelangte. Es lässt sich nicht bezweifeln, dass diese Erkenntniss des Guten und Bösen unsere irdische Seinsweise begleitet. Mit dem irdischen Dasein erhielt der Mensch das Vermögen und kam in die Gefahr, vom Bösen sowie vom Guten essen, d. h. in jenes wie in dieses eingehen zu können, weil sie beide in dieser Region gegen ihn offen stehen, in ihr limitroph sind, einander wie Links und Rechts, wie Schatten und Licht unzertrennlich begleitend. So grenzt hienieden das Angenehme hart an den Schmerz, die höchste Lebenslust an die grösste Lebensgefahr, der Reiz an das Verbot, das Genie an die Verrücktheit, die Heldenthat an das Verbrechen, die lieblose Macht an die machtlose Liebe, ohne dass sie je sich vereinten, und die Ironie dieses sich überall durchführenden Gegensatzes ist selber wieder im tiefsten Sinne tragisch. Wenn darum Gott dem Menschen den Genuss dieses Baumes verbot, so kann man hierunter nur das Verbot eines Eingehens in diese irdische Naturregion verstehen, und die Versuchung, welcher der Mensch ausgesetzt wurde, konnte keine andere sein, als die Versuchung, welche die irdische Region, ihr

Princip, auf den Menschen ausübte, um denselben, sich ihn ein- und zubildend, sich zu unterwerfen. Den religiösen Traditionen gemäss sollten die ewigen, ins Licht geschaffenen Geister durch Versuchung die selbstische Erregbarkeit des Princips der ewigen Natur in sich aufheben und durch diese Subjektion desselben in der Lichtregion sich fixiren. Aber nicht Alle bestanden in dieser Versuchung, und diejenigen, die unterlagen, fielen sofort jenem Princip der ewigen Natur, welches in seiner Subjektion als Wurzel gut und nur in seiner Nichtsubordination böse ist und Böses erzeugt, als der der sie nun gefangen haltenden Region anheim, womit sie zu einer Erkenntnissweise dieses Princips gelangten, die ihnen verboten war und ihnen Mysterium hätte bleiben sollen. Ebenso sollte der Mensch die Erweckbarkeit des irdisch-zeitlichen, materiellen Naturprincips in sich, somit die Versetzbarkeit und Fallbarkeit in dasselbe als Region, seine Irdischwerdbarkeit durch Bestehen der Versuchung von Seiten dieses Princips radical tilgen. Diese Versuchung war somit keine andere als die Erweckung der Lust und Begierde, sich irdisch zu gebären, irdisch sein Leben zu bauen und fortzupflanzen und irdisch zu erkennen. Diese Versuchung war nöthig, weil der Mensch die Herrschaft über diese zeitliche Natur, zu deren Erlangung er in dieselbe gesendet wurde, auf anderem Wege nicht hätte erlangen können. Wäre der Mensch in dieser Versuchung bestanden, so hätte er, auf der Erde bleibend, seinen paradiesischen Zustand nicht nur in sich fixirt, sondern diesen auch ausser sich in der Natur verbreitet. Diess ist durch jenes Gebot in der Schrift angedeutet, den Garten Eden zu bauen. Nach dem ersten Capitel der Genesis hatte der Mensch die Bestimmung, über die irdische Natur zu herrschen. Um aber über sie herrschen zu können, musste er über ihr stehen und somit nicht selber irdisch sein. Denn nur unter dieser

Voraussetzung ist jener Auftrag: »Erfüllet die Erde und machet sie Euch unterthan (Gen. I, 1, 28), verständlich, so wie der Spruch: Im Schweisse deines Angesichts sollst du dein Brod essen, bis dass du wieder zu Erde werdest, wovon du genommen bist, (Gen. I, 3, 19), nur unter der Voraussetzung verständlich ist, dass der Mensch durch den Fall irdisch wurde. Wenn der Mensch die Versuchung bestanden hätte, so wäre von ihm die Verklärung und vollendete Restauration dieser Natur und der Segen, den sie von ihm erwartete, ausgegangen, statt des Fluchs, — der Flucht des Himmlischen, — den er eben durch seine Unterwerfung unter sie in sie brachte. Die Folge dieses Unterliegens in der Versuchung war nun die, dass das zeitliche Naturprincip den Menschen sich zu- und einbildete, zuorganisirte, mit einem Thierfell, wie die Schrift sagt, als seiner Livrei ihn bekleidend, als ob er gleich einem andern Thiere sein Erzeugniss und Eigenthum wäre.

J. Böhme weiset im Mysterium magnum auf eine lichtgebende Analogie zwischen dem äusseren solarischen Processe und dem innern — dem der Erlösung — hin, im Gegensatze zu jenen älteren und neueren Schriftstellern, welche bekanntlich den analogen Gang des äusseren und des inneren solarischen Processes zur Leugnung des letzteren missbraucht haben. Er lässt nämlich diese Schöpfung mit dem Sonnentag beginnen, d. h. nach ihm bewegte sich Gott zuerst zur Schöpfung in derselben Freudenlichtkraft, welche am vierten Tage zur Sonne geschaffen wurde, an welchem Tage gleichsam Jesus, die tiefste Liebe, als Siegesfürst — als Durchbrecher oder Christ — hervorging. Was heisst aber diess anders als diese Schöpfung wurde im Anbeginn in der Sonne versehen, wie das Menschengeschlecht im Christ, wel-

cher gleichfalls als Lichtcorpus oder als Sonne erst in der Mitte — dem Quaternar — der Zeit erschien. Dieser erste Aufgang der Freudenlichtkraft fällt nun bei J. Böhme mit der Ausscheidung — Coagulirung oder Zusammenschaffung — jenes Gewirkes der finsteren Tiefe als Erde zusammen, welche ihm sonach als erster Weltkörper und gleichsam als Aërolith gilt, den diese finstere feurige Tiefe erzeugte. Wenn nämlich, sagt J. Böhme, Sonnenlicht und Wasser es nicht thäten, so würde dieser sanfte Himmel sich sofort wieder zu jener finstern Tiefe umwandeln und diese wieder Erden und Steine etc. gebären, wonach man unsere Aërolithen gleichsam für kleine Rückfälle in diesen erdegebärenden Urfinsterprocess halten könnte. J. Böhme gibt auch der irdischen Begreiflichkeit so wie dem Tag- und Nacht-Wechsel im engeren Sinne keinen grösseren Wirkungskreis als bis zum Monde, das heisst im Sinne Böhme's keinen über die Planetenwelt unseres Sonnensystems hinausreichenden, und war also freilich fern von jener bis jetzt geltenden Hypothese, welche diese irdische Begreiflichkeit für im Weltraum allgegenwärtig ausgibt, und mit ihr als gleichsam einem dunkeln Staub- und Trauermantel uns bis jetzt das ganze himmlische Lichtheer überdeckt hielt, welche Hypothese indessen gegen die neueren Einsichten über die ätherische Natur der Fixsterne, die uns auch G. H. Schubert wieder in Erinnerung brachte, sich wohl nicht mehr lange wird halten können.

Es darf nicht befremden, wenn etwa mancher von unseren Naturphilosophen die Behauptung für abenteuerlich und unvernünftig erklären würde, dass die nichtintelligente Natur im Menschen nach seiner ersten Bestimmung selbstlos und geschlechtlos — d. h. ohne Geschiedenheit in Mann- und Weib-Thier — darum hätte bleiben sollen, weil, wie jede

Selbstgründung und Verselbständigung nur durch das Zusammenschliessen eigenen Gegensatzes wird, in jeder Region die Selbstlosigkeit mit der Geschlechtlosigkeit zusammenfällt. Indessen wurzelt doch diese Idee (die J. Böhme z. B. mit Platon gemein hat) tief genug in unserer wahren Natur, und ich mache hier nur darauf aufmerksam, dass uns z. B. die Unschuld des Kindes wohl nur desshalb und insofern so sehr anzieht, inwiefern wir in ihr die Selbstlosigkeit, d. i. Geschlechtlosigkeit, das noch nicht zu eigenem Willen Gekommensein des Thiers gewahren, so wie wir selbst in der Frauenliebe in den edelsten Naturen jene Wehmuth über das Getrennthalten der Gemüther durch die Geschlechtsdifferenz sich kund geben sehen. »Ach! dass du mein Bruder wärest,« sagt die Braut im hohen Liede. Auch ist wohl nicht zu leugnen, dass sich nicht das Thier im Menschen seiner Potenz schämt, wohl aber der Geistmensch seiner Impotenz, welche eben im Aufgehen jener Potenz in ihm ihren Anfang nahm, und endlich ist es nicht erweislich, dass die Natur ohne eine solche Geschlechtsentwickelung im Menschen stille gestanden sein würde, gegen welche Behauptung schon das Pflanzenreich uns Beispiele aufführt, indess es erweislich ist, dass auch in der Natur die Entwickelung der Geschlechtsdifferenz (ihre äusserliche Entzündung) mit jener des Giftes und Todes zusammenfällt.

V.

Die Welterlösung.

V.

Die Welterlösung.

So wie der Mensch als wollend eigentlich nur ein Wollen wollen, oder in einem Wollen wollen kann, so erkennt oder weiss er als erkennend und schauend nur in einem Erkennen und Schauen. Er findet oder weiss sich also als wollend in einem Wollenden, als schauend in einem Schauenden, als wirkend in einem Wirkenden eingerückt. Daher ist die Grundvoraussetzung derjenigen absurd, die lehren, dass das Licht, in dem der Mensch in jeder Region sieht, selber blind und finster, das Wort, in dem er spricht, selber stumm und taub sei, m. a. W., dass — gegen die Behauptung der Schrift — Derjenige, welcher das Auge macht, selber nicht sehen, der das Ohr macht, nicht hören und sprechen soll.

Aeltere Philosophen unterschieden eine göttliche, eine geistige, eine natürliche, eine materielle und eine unreine Region und behaupteten daher, dass der Mensch in Gott, mit Gott, durch Gott, ohne Gott und wider Gott denken, wollen und handeln könne. Man kann sagen: Gott thut etwas allein durch und für den Menschen, etwas mit ihm, und lässt ihn etwas für sich allein thun, und gibt ihm hiezu die Kraft. Die h. Schrift stellt daher den h. Geist als Gabe oder Mittheilbares, Circulirendes dar.

Hat man sich einmal von der im Absoluten nothwendig bestehenden Unterschiedenheit einzelner Lebenskreise — gleichsam Gestirnbahnen, die in ihrem Gegeneinanderlaufen doch nur der Einheit des Gestirnlebens dienen — überzeugt, so hält es nicht schwer, von jener Locomobilität einer Creatur aus einem in den andern dieser Lebenskreise sich Rechenschaft zu geben, welche die Religion mit dem Namen: Fall und Wiedergeburt — Reintegration — bezeichnet. Wohinein nämlich eine solche Creatur will und wallt, von daher geht ihr die einzelne Gestalt des Absoluten auf, und es gilt hier, was Paulus sagt: »Welch' ein Volk es ist, einen solchen Gott hat es auch.« Ebensoklar wird aber auch hiemit, dass eine solche Versetzung für die Creatur zwar entschiedene und verschiedene Folgen hat, nicht aber für das Totalmoment des Absoluten selbst. Jede Creatur erhält nämlich mit ihrem Entstehen ihr Gesetz, d. h. sie wird in eine Region oder Stelle gesetzt, in welcher sie sich fixiren und der Manifestation Gottes dienen soll. Entsetzt sie sich nun aber dieser Stelle, bricht sie ihr constitutives Gesetz, so geht damit der Manifestation Gottes nichts ab, und nur der Antheil an dieser Manifestation wird für die Creatur sowohl nach der Funktion als nach dem Genuss geändert.

Da man zu dem selbst wird, was man treibt und von dem man lebt, und da man eigentlich nur das hat und geben kann, was man ist, so ist es kein Wunder, wenn wir jenen Menschen, der unaufhörlich seine ewige Liebe und seine ewigen Kräfte dem zeitlichen Unwesen hingibt, den Charakter der Zeitlichkeit, innerer Bestandlosigkeit und Entzweiung, Allem aufdrücken sehen, was er schafft und bildet. Am auffallendsten hat sich dieser unselige und gleichsam atomistische Zerspaltungtrieb auch im Fache menschlicher

Wissenschaften, besonders in neueren Zeiten und seitdem die sogenannte mechanische Naturansicht zur Mode geworden ist, geäussert, und der lebendige Baum des Wissens hat jenen unglücklichen Trieb und Instinkt, der allen inneren Lebensverband in und ausser sich erst trennt und sodann leugnet, reichlich entgelten müssen. Ein frappantes Beispiel hievon gibt die Trennung der Naturweisheit oder des Naturalismus von dem Theismus oder der Theosophie, worüber in Schellings Denkmal der Jakobischen Schrift von den göttlichen Dingen ein um so nöthigeres und dem Forscher um so willkommeneres Wort gesagt worden ist, je gewisser es erscheint, dass jene dort in ihrer Blösse gezeigte Halbphilosophie, welche den Menschen in seiner inneren Entzweiung bestärkt und gleichsam darüber beruhigen möchte, indem sie, seinen Verstand und sein Herz zur ewigen Ehescheidung verdammend, beide gesetzlosen Ausschweifungen preis gibt, nach der Maxime: »Theile und herrsche,« nur dem Geist des Verderbens in die Hände arbeitet. Diese Halbphilosophie ist nur eine neue Form des Obscurantismus, welcher dem besseren Leben im Menschen alles Sehen abspricht, da doch jedes Leben sein Sehen mit sich bringt und bei einer gewissen Evolutionsstufe auch geltend macht. Vielleicht gibt es keine Sprache, in der sich die gänzliche Trennung der physischen und moralischen Natur, die gänzliche Naturlosigkeit der letzteren, in und ausser dem Menschen, härter und doch auch wieder naiver ausdrückte, als in der französischen, in welcher der Mangel aller Realität eines Wesens mit dem Ausdruck: »ce n'est qu' un être moral« bezeichnet, somit die Realität ganz auf die Seite des nichtmoralischen, physischen oder natürlichen Wesens gestellt wird. Und in der That, wenn man dem être moral, um es von dem être physique zu unterscheiden, alles physische Vermögen, alle Natur abspricht, so muss es über kurz oder

lang auch dahin kommen, dass man einem solchen Wesen mit der Wirksamkeit endlich auch die Wirklichkeit ableugnet. Hätte man aber erwogen, dass ein höheres Kräftigeres das Niedrigere nicht ausschliesst, sondern in sich mitbefassend einschliesst, dass das Bewusstseiende am Bewusstlosen, wie das Licht an und in der Finsterniss eben sein höheres Vermögen geltend macht, dass man der lichten Flamme darum übel warten würde, wenn man die schwarze Kohle ihr benähme, und ebenso übel einer Pflanze, wenn man sie der finsteren Erde und Wurzel, als einem unedlen Anhängsel, entrisse, hätte man dieses Alles reiflicher erwogen, und nur einen Blick in das offenbare Geheimniss des Lebens gethan, so würde man auch die Natur nicht mit solcher vornehmthuender Ignoranz behandelt und nicht mit solcher Rohheit misshandelt haben.

Es ist nach J. Böhme eine Hoffart ohne Leib — Natur — sein zu wollen. In diesem Sinne war der erste hochmüthige Geist auch der erste Supernaturalist, indem er sich von seiner Natur losmachen und sie überfliegen wollte. Freilich ist das freie Leben ein Schweben über und inner seiner Wurzel oder Natur, und ist insofern über- und innernatürlich. Aber eben dieses Nieder- und Herausgehaltensein der Wurzel zugleich mit dem untrennbaren Zusammenhang des Lebens als Geistes mit ihr bürgt für die ewige Fortdauer des Lebens selbst. Könnte man dieses ewige Band trennen, könnte man Gott naturlos, die Natur gottlos machen, so verschwänden beide, und anstatt des sich offenbarenden (esoterischen und) exoterischen Gottes bliebe nur der esoterische, Gott in potentia, übrig. Mit der Vermischung der ewigen Natur mit Gott als dem Lichte und Leben der ewigen Natur ist auch jene der ewigen Natur mit der äusseren,

zeitlichen Natur schon gegeben. Man kann Gott nicht verleugnen, ohne zugleich seine ewige Natur, diese nicht ohne zugleich Gott zu verleugnen und die Theophobie ist überall von Naturscheue und Naturhass begleitet. In allen Religionen wird darum der gotthassende Geist als Naturfeind und Naturverderber vorgestellt.

Ein Geist ohne Leib — Materie im allgemeinen Sinne — ist auch nach der Schrift nur ein Schemen, und in diesem Sinne ist die Schriftlehre materialistisch im Gegensatze des Spiritualismus der Neueren, nur dass sie eine unverwesliche Materie überall der verweslichen entgegensetzt. Nur in Bezug auf diese unverwesliche — ewige — Materie ist die Behauptung gültig, dass auch der ewige Geist nicht naturlos, wohl aber naturfrei ist. Denn seine Bindung an die verwesliche Materie macht ihn wahrhaft unfrei. In der Schrift heisst die verwesliche Materie die natürliche im engeren Sinne, während die neueren Schriftsteller unter Materie überhaupt meist nur die verwesliche verstehen.

Die Verderbniss des Menschen ist nicht in den Nichtgebrauch, sondern in den Missbrauch seiner Freiheit zu setzen. Die dem Menschen von den Materialisten angedichtete Materialität und Selbstlosigkeit ist nur ein pium desiderium, um ihm die Pein und Qual der Selbstsucht auszureden. Das Thier kennt freilich letztere nicht, in welchem die Lebensquelle sich nicht, wie in der intelligenten Creatur, zur Qual werden kann.

Ein analoger Irrthum wie in der Lehre vom Geiste herrscht auch in der Lehre vom nichtintelligenten (Thier-)

Leben, insofern man dieses Leben als Empfinden und Bewegen nicht für die Substanz, sondern für ein Accidens einer für sich und ohne dieses Leben und ausser ihm bestehenden todten Materie hält. Der Materialist bildet sich ein, dass die Materie — Himmel und Erde — auch dann bestünde, wenn kein Leben wäre. Allein wenn gleich wie der Wissende abstrakt vom Gewussten so die Seele abstrakt vom Beseelten nichts ist, so erzeugt doch nicht das Selbstlose das Selbstische, das Todte das Lebende, die nichtintelligente Natur den Geist, oder gar die Materie den Geist, sondern die gesammte nichtintelligente Natur, die gesammte materielle Welt, Himmel und Erde verschwänden in Nichts, wenn man den Geist und das Leben in ihnen erlöschen machen könnte. Mens agitat molem.

Die Identität des Seins und des Thuns ist die des primitiven Lebens. Der Materialist kennt nur das materielle Sein und der Geist ist ihm nur ein Thun des Materiellen, kein Sein, keine Substanz. Der Geist ist ihm nicht, weder der unendliche, noch der endliche, der Mensch. Falsch ist auch die Vorstellung des Geistes als eines Theils des dermaligen Menschen, während der Mensch doch in Wahrheit vielmehr nur eine als Geist noch unvollendete Substanz ist. Jetzt ist nur erst Etwas in ihm Geist; er soll aber ganz Geist werden.

Die Natur ist nicht darum auch intelligent, weil sie intelligibel ist. Die Intelligibilität des Nichtintelligenten erweiset das Intelligirtsein desselben in seinem Urstand wie in seinem Fortbestand. Ganz ebenso erweiset die Gefälligkeit als Annehmlichkeit oder Schönheit eines gemüthlosen und affektlosen Gebildes die Gefälligkeit, Gunst, das wohlwollende Gemüth des Bildners.

Von den Weisen des Verkehrs der Körper bietet sich die mechanische dem ersten Anscheine nach zuerst dar. Daher liess man sich mit Berufung auf den missbrauchten Satz: »non datur actio in distans,« dazu verleiten, gar keine andere als diese handgreifliche maschinistische Wechselwirkung in der Körperwelt gelten zu lassen, und behalf sich daher zur Construktion jedes nichtmechanischen und doch ebenso physischen Einflusses mit atomistischen Transfusionen auf eine bald scharfsinnige und witzige, bald auch einfache und einfältige Weise. Allein ausser der mechanischen Wechselwirkung der Körper gibt es eine dynamische und eine chemische.

Insofern die Funktion des Lebens in Formung besteht, als dem Process einer Verknüpfung eines dargebotenen Mannigfaltigen zur Einheit des Gebildes, kann es nicht befremden, warum die Natur das Flüssige als den eigentlichen Werkstoff des Lebens jedem Lebendigen als das Innerste zutheilte, wodurch der Körper, der als starr sonst überall nur Gefäss und Gerüste ist, eigentlich erst zum beseelten wird. Eben darum geht auch alle Umbildung und Assimilation, alle Zeugung und Zerstörung durch die Mittelstufe des Flüssigen. Dieses ist gleichsam der zartere Schleier am Gewande der Mutter Isis.

Der alte Satz: Corpora non agunt (chemice) nisi soluta, sagt nichts Geringeres, als dass die Aufnahme als assimilirende Zubildung oder totale wechselseitige Umbildung nicht anders als durch die Mittelstufe dynamischer Aufschliessung geht. In diesem Mittelaktus sind sie aber in keiner möglichen äusseren Anschauung als einzelne für sich bestehende Raumerfüllungen — Körper — verfolgbar und daher, wie

die Atomistik unternimmt, weder in der Einbildungskraft noch in der Sprache aufzuführen.

Was man Impenetrabilität der Materie nennt, ist nur das Unvermögen der Penetranz oder das Vermögen, die Einung mit der Unterschiedenheit zugleich zu erhalten, folglich das Unvermögen dieser wahrhaften Einung selber. Daher sagt St. Martin richtig: »la matière se combine, mais elle s'unit pas;« denn was in sich nicht geeint ist, das kann sich nicht mit Anderem einen. Wie nun in der materialisirten Natur die Impenetranz die Berührung bedingt, so bedingt in ihr die Undurchsichtigkeit die Sichtbarkeit, wovon das Gegentheil bei der immateriellen Natur stattfindet.

Bemerkenswerth ist die Wirkung, welche auf den menschlichen Geist die chemischen Naturoperationen machten, als man sich zuerst auf eine mehr wissenschaftliche Art und absichtlich mit ihnen abzugeben anfing. Nichts kommt dem Enthusiasmus und der besonderen Naturandacht gleich, die in den ältesten Schriften dieser Art athmet; auch sind die Früchte z. B. in der Technik und in der Arzneikunde bekannt, welche wir diesem Enthusiasmus verdanken, und das entgegengesetzte maschinistische System hat nichts dem Aehnliches geleistet, es müsste denn die Gelegenheit sein, die es einzelnen Mathematikern gab, ihren Scharfsinn daran zu üben, der aber auf andere Gegenstände besser würde angewendet worden sein, und welcher zufällige Nutzen reichlich durch jenen Schaden überwogen wird, den das maschinistische System der menschlichen Vernunft in ihrer Cultur dadurch zufügte, dass es diese nicht neben und über den Verstand, sondern unter die Verstandesgesetze in wahrer Sklaverei niederhält, und dem edelsten Vermögen des Ge-

müths, der produktiven Einbildungskraft, da wo sie, wie Kant bemerkt, unter der Aufsicht der Vernunft nicht träumen und schwärmen, wohl aber dichten soll und muss, überall bleierne Fesseln und Gewichte anhing. Grossen Schaden und grosse Beeinträchtigung geschah damit der Experimentirkunst und dem zu erweiternden Imperium hominis in naturam, weil man dem menschlichen Geiste hiemit Aussichten und Hoffnungen benahm, aus denen er doch allein den Muth und die Kühnheit zu jenen originellen Fragen an die Natur schöpfen kann, welche ihren Vertrauten und Günstling ebensosehr als kühne Forderungen den glücklichen Liebhaber auszeichnen. Dass die chemischen Naturoperationen zu einer andern und höhern Ordnung als die mechanischen gehören dürften, musste Jedem auffallen, der sie mit den physiologischen des inneren Sinnes zu vergleichen und die besondere Affinität zu bemerken Gelegenheit hatte, die sich zwischen beiden vorfindet. Die kritische Philosophie öffnete auch hiezu wieder neue Aussichten.

J. W. Ritter bemerkt, dass eine niedrigere Natur, z. B. eine unorganische, in die Wirkungssphäre einer höheren gebracht, z. B. der menschlichen, ganz andere und höhere Kräfte entwickelt, als sie sich selber überlassen vermöchte. Ist nun aber das Leben in seiner ganzen Offenbarungsscale überall etwas Anderes als der Effekt eines solchen Bezugs und Adspekts einer niedrigeren Natur mit einer höheren, welche letztere eben nur hiedurch belebend, so wie jene belebt, sich offenbart? Als Beispiele dienen die Bezüge der Monde zu ihren Planeten, der Planeten zur Sonne, der mineralischen Natur zur Pflanzennatur, der pflanzlichen zur thierischen, dieser zur intelligenten, dieser endlich zur göttlichen Natur. Eine auf solche Weise über sich erhobene,

sich gleichsam enthobene Natur findet sich nun in diesem höheren Sein und Wirken, aber erfindet dieses nicht. Es kann daher in Bezug auf sein Erkennen und Wirken nach Aussen und Abwärts dieses höhere Sein nur als Gabe in sich finden, und diess muss dann auch von der Natur der Intelligenz in ihrem Bezug zur göttlichen Natur, also von der Weise gelten, auf welche dieselbe — nach der Schriftsprache — dieser göttlichen Natur nur theilhaft zu werden vermag.

Der von mir aufgestellte Satz: Nichterhobenwerden ist Sinken, zeigt sich somit als Constitutionsgesetz alles Lebens. Jeder niedrigeren Natur ist es so sehr natürlich in einer ihr höheren Natur sich — ihres Lebens Krone — gehalten zu befinden, dass im Gegentheil ihr eigentliches Zusichselberkommen oder Insichzurücksinken sofort auch ihr wahrhafter Untergang wird. Was fällt, zerfällt auch. Das Versenktsein einer Natur — ihrer Lebenskrone — in eine ihr niedrigere oder in ihre eigene — ihren eigenen Abgrund — macht unfrei und äussert sich als ein Befangensein und Zusammengedrücktsein ihres wahren Charakters, ihrer Einzelheit oder Einzigkeit. Hierauf beruht auch der Unterschied des Genius von Selbstsucht. Jener ist ewig, diese erlügt Einzigkeit. Jener dient in seinem Amte, diese will herrschen im Eigenthum.

Die christliche Religion macht es zur Fundamentallehre, dass jede gelungene Erhebung des Menschen in die ihm höhere — die göttliche — Region oder Natur sich fixirt, dass also dieselbe eine wahrhafte organische Einerzeugung in diese höhere Region — wenigstens ein Moment derselben — ist, welche daher in demselben Verhältniss belebend in der Geistesnatur als ihrem Leib aufgeht, in welchem diese durch sie und in ihr belebt, jene begründend, diese begründet, aufgeht.

Wie der Mensch nur dann wahrhaft froh sich fühlt und weiss, wenn er nicht nur seiner und seiner Mitmenschen, sondern auch seines Gottes über ihm und der niedrigeren Natur unter ihm froh ist, so kann auch nur jenes das wahre Licht oder Wissen sein, welches ihm alle diese drei Regionen zugleich beleuchtet, nämlich ihn über seine vernünftige Natur, über die göttliche und über die nichtintelligente Natur verständigt. Sieht man nun den untrennbaren Zusammenhang dieser drei Regionen des Lebens ein, so begreift man auch, dass jeder Veränderung des Verhaltens zu einer dieser Regionen sofort auch eine in den beiden übrigen entsprechen muss. Wich darum der Gott vernehmende Geist aus seinem Normalverhalten zur göttlichen Natur, so musste auch sein Verhalten zur nichtintelligenten Natur sich abändern, so wie umgekehrt jeder Schritt zur Restitution in jenes Normalverhalten sofort in einem entsprechenden andern Verhalten der nichtintelligenten Natur zum Gott vernehmenden Geist sich bewähren muss. Mit Recht lässt darum die Schrift dem neuen Menschen einen neuen Himmel und eine neue Erde werden. Denn allerdings gilt der Satz, dass nur der wahre Besitz den Besitzenden wie den Besessenen befreit, wie im politischen so im physischen und ethischen Sinne. Nur der wahrhaft Freie, der von der niedrigeren Natur Befreite, ist auch der um diese Natur Wissende und ihrer Gewaltige. Der Mensch kann als Gott — Herr — in dieser niedrigeren Natur nur insofern und dann erscheinen, wenn Gott in ihm als in der Gott niedrigeren Natur erschienen ist, und nur sofern ihn Gott besitzt — organisch ihm inwohnend — besitzt er — gleichfalls organisch — diese niedrigere Natur. Da diese niedrigere, irdische Natur der Macht des Todes heimgefallen ist, so kann der Mensch zu ihrem vollständigen organischen Besitz nicht früher gelangen, als bis sie selbst diesem Tode wieder ab-

gestorben, erneuert oder verklärt sich befindet. Jedoch vermag der Mensch Beweise dieses künftigen organischen Besitzes der niedrigeren Natur schon in diesem irdischen Leben per anticipationem zu erhalten und selbst zu geben. Und in der That, wenn man sich einmal von der Centralität und Superiorität des Menschen im Universum überzeugt hat, wenn man weiss, dass er als das höchste und herrschende Gestirn zuletzt in dieser Natur und über ihr aufging, so wird es nicht befremden, wenn man uns von jenen ungeheuren und entsetzlichen Folgen spricht, welche die Verfinsterung, das Wiedererlöschen dieses Weltgestirns, in jener gesammten Natur haben musste; so wie man auch einsehen wird, dass die Finsterniss — der Erdschatten und Weltschatten — über die der Mensch in der ihn umgebenden Natur dermalen klagt, eigentlich nur sein eigenes Werk ist, weil nämlich diese Natur nur darum finster ist, weil sie in dem Menschenschatten steht. Durch alle Schönheiten der Natur hindurch vernimmt der Mensch bald leiser, bald lauter jene melancholische Wehklage derselben über den Wittwenschleier, den sie aus Schuld des Menschen tragen muss. Wenn diese Zeit schon nur der Winter der Ewigkeit ist, so vermag doch der Mensch, gleich einem verständigen Gärtner, auch mitten in diesem eisigen Winter wenigstens einzelne, wenn auch nur flüchtige und schnell sich wieder schliessende Blüthen der Ewigkeit hervorzurufen, jenen Paradieseszustand der Natur hiemit, wenn auch nur unvollkommen, ausser sich anticipirend, den er bereits in sich bleibender anticipirte.

Die Nöthigung, welche wir in dieser materiellen Welt, wo Alles Zwang und Gewalt ist, erfahren, ist selbst unfrei, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil diese Natur, als in und für sich willenlos, unseren Willen, unser Gemüth,

so wenig unmittelbar berührt, als wir sie mit unserem Willen zu berühren vermögen, und eben diese Herz- und Geistlosigkeit dieser nur äusserlichen Natur soll den Menschen daran erinnern, dass er als frei wollende Intelligenz in ihr nicht zu Hause — im Elend — sich befindet, und eben das Innewerden dieses Weltzwangs, dieser Weltnoth und Weltschwere ist es, was sein Ohr und sein Herz jenem erfreulichen Zuruf öffnet: »In der Welt habt Ihr Angst und Noth, aber seid getrost: Ich habe diese Welt überwunden.«

Wenn aber doch der Mensch im Verkehr mit dieser äusseren Natur des Glaubens nicht entbehren kann, so glaubt und traut er nicht unmittelbar an sie und ihr, sondern er glaubt und traut hiemit nur an den und dem Schöpfer und Erhalter und Lenker dieser Natur, d. h. an Gott, und wenn darum der Landmann in der beständigen Wiederkehr derselben Erscheinungen, trotz aller diese Regelmässigkeit bekämpfenden anorganischen Mächte dankbar das Wunder der Treue des Schöpfers anerkennt, während der Philosoph hier nichts zu gewahren pflegt, als die Inertie eines blinden, geistlosen wie herzlosen Mechanismus, so fällt die Entscheidung nicht schwer, welchem von beiden der Vorwurf der Geistes- und Herzensbornirtheit mit Recht gemacht werden kann.

Heinroth sagt mit Recht, dass der Weg unseres Lebens nicht sowohl ein immer tieferes Eingehen in diese Natur, als vielmehr ein Scheiden von derselben sei. Daher ist unleugbar, dass nur derjenige, welcher diese Natur in seinem Gemüth sich äusserlich, nämlich das bleiben lässt, was sie ist, sie doch am besten versteht, ja dass diese materielle Natur nur den gemüthlich anspricht, welcher sein Gemüth, sein

Herz, rein und unbefleckt von ihr erhält, und welcher nicht jenen Vögeln gleicht, die nach den von Zeuxis gemalten Früchten pickten.

Leibniz nannte die Kraft der Körper aliquid praeter extensionem, imo extensione prius, womit er ein Intensum meinte, welches doch nur uneigentlich ein Prius ist, da es nicht bloss mit der Extension, sondern mit der Mitte zugleich nur da ist. Kant's Unterscheidung der inneren Anschauung von der Apperception des Selbstbewusstseins wird durch das Bedürfniss des Ichs an die Hand gegeben, bei allen seinen Vernunfthandlungen seinen Standpunkt ausser dem äusseren und dem inneren Sinne, ausser Leib und Seele, im Geiste zu nehmen. Der Mensch als Individuum — Person — stellt hier das Centrum der drei Elemente vor und unterscheidet jene drei Grundkräfte oder Elemente seiner Substanz inner sich und zwar durch eine besondere Orientirung, die bereits Platon angedeutet hat. Der einzelne leibhaftige Mensch ist als Einheit so gut ein in sich mannigfaltiges Wesen, als jeder Körper ein Mannigfaltiges ist und die Elemente des Menschen können so wenig selber wieder Menschen sein, als die Elemente des Körpers selber wieder als Körper hypostasirt werden können. Der Mensch vernimmt den Geist, empfindet den Leib und fühlt die Seele. Principien kündigen sich im Gemüthe bei ihrem ersten Eintritte — ihrer Empfängniss — durch ein Kraftgefühl sui generis an, das auch hernach bei ihrer fortdauernden Gegenwart als das wahre Vernunft-Reale der Vernunftform als Quelle dient — sowie dem Vernehmenden als Leiter bei aller Construktion mit und aus jenen Principien — und ohne diesen Geist ist die Form und Regel ein leerer — nicht etwa ein reiner — Gedanke. Wollte man also, wie Kant diess bisweilen zu verstehen gibt und wirklich stillschweigend thut, Gefühlen über-

haupt, als etwa nur zweideutigen Zeugen der Wahrheit, Thor und Thüre verschliessen, so hiesse diess — wie Kant sich ausdrückt — das Athmen darum aufgeben wollen, weil man mitunter unreine Luft einathmen könnte. Mit Recht würde einer Philosophie, die sich damit vornehm dünkte, dass sie mit Verabschiedung alles Vernunftstoffes sich mit blossen Formen behelfen zu können vorgäbe, bei solcher Armuth an allen Lebensmitteln, dieser ihr Stolz als wahrer Bettelstolz gedeutet werden müssen.

Zur ersten Bedingung aller Wechselwirkung oder Gemeinschaft wird das sich einander Verstehen erfordert. Das Bedürfniss der Einheit — Selbsterhaltung — des Bewusstseins macht es der gemüthbildenden Kraft zum Gesetz, sich stets einer ähnlichen Einheit — einem Du — gegenüber und in Wechselwirkung zu erhalten. Stellt sich nun ein solches Du nicht von selber ein oder verliert es sich, so ruft das Ich dasselbe gleichsam überall hervor, strebt mit mehr oder minder Infallibilität und Gewalt des für Tod und Leben kämpfenden Instinkts es sich vor- und darzustellen, es zu ergreifen, und wo Mangel an eigenem Vermögen oder besondere Unaneigenbarkeit des sich darbietenden Stoffs oder dessen Uebermaass diese bildende Erfassung nicht gestattet, wo also das Ich mit vollem Momente als solches nicht zu handeln, nicht sich zu äussern vermag, weil keine Einheit — kein Du, kein Individuum — da ist, die seine volle Kraft aufzunehmen und ihm seiner vollen Form Selbstgefühl gleichsam zurückzudrücken vermöchte, da zerfällt auch seine Krafteinheit, die Gestalt des Gemüthes zerfliesst und wird von gestaltlosem Stoff — Gefühl — verdrängt, und eben dieses Ueberhandnehmen des Gefühls zeugt vom Verfärben und Eindämmern des Ichs. So wie der Vogel,

vom Instinkte geleitet, sich inner der Luft durch rege Bewegung seiner Gliedmaassen überall eine Resistenz — ein mechanisches Du — bildet, und sobald Kraftmangel oder Unelasticität des Mediums ihm dieses nicht gestattet, niedersinkt; ebenso breitet die denkende Natur — der Verstand — als Einheit ihre Gliedmaassen — Verstandesbegriffe aus, um sich überall Gegenstände zu erfassen, an denen sie ihre eigene Gestalt gleichsam zu fühlen und sich selber an ihnen fortzusteuern oder festzuhalten vermag, und wir verlieren uns in demselben Momente, in dem wir dieses leitende und tragende Du verlieren. Dieses tragende Du ist aber über und inner dem Getragenen und kann von letzterem nie sich gegenübergestellt werden, so dass sie eigentlich auf Du und Du zusammen lebten. Das höhere Nichtich ist von dem dem Ich eigentlich gegenüberstehenden Du, den andern Ichen, wie von dem unter dem Ich sich befindenden Nicht-Ich zu unterscheiden. In der gemeinen Philosophie sind diese dreierlei Nicht-Ichs freilich durchaus wie Kraut und Rüben unter dem gemeinschaftlichen Wort: Objekt, zusammengeworfen.

Noch inniger fühlen wir endlich dieses Bedürfniss in der Fortbildung und Erhaltung unseres Bewusstseins als Personen oder Vernunftwesen. Denn hier ist das Auge unseres Gemüthes zugleich das Leuchtende, das sein Licht auf die dunkle Wolke der Erscheinungen hinauswirft oder werfen soll, und das also überall nur in Farben und fremden Gestalten sich verlierend sich selber nicht wahrnimmt, so lange es nicht auf ein ähnliches Auge trifft, das hier — wie Sokrates dem Alkibiades zeigt — als Spiegel wirkt, und ihm das Erkennen des Selbsterkanntseins — das Vernehmen des Selbstvernommenwerdens — zurückgibt. Daher die Freude und der zum Verweilen und gleichsam zu näherer

Bekanntschaft einladende Reiz, den für das gute — innerlich gesunde Gemüth die Betrachtung jener Naturscenen und Gebilde hat, in denen — als Symbolen — eine ähnliche Spontaneität durchscheint — wohin die Menschengestalt vorzugsweise gehört — und unter und mit denen es sich also gleichsam leichter, freier und lebendiger lebt, so wie die geheime Scheue, mit der ein innerlich krankes Gemüth an ihnen vorübereilt, indem gleichsam der Puls des Gewissens in ihrer Nähe rascher und höher schlägt, oder endlich die souveräne Dummheit, mit der ein verwildertes, rohes Gemüth sie angafft. Da die freie Bewegung, die von Aussen unabhängige und inner sich gegründete ist, so sieht man, dass ein Gemüth, das seinen inneren tragenden Grund verloren hat, nirgendwo verweilen und nur im Zustande des Fallens sich befinden kann, und dass das Bedürfniss eines leitenden Du in diesem Falle eintritt. Wer nicht selbst für sich zu stehen und zu gehen vermag, der muss sich tragen und fahren lassen, wer nicht selbst sich zu bewegen, nicht selbst zu denken und zu wollen vermag, der muss sich bewegen, denken und wollen lassen.

Der Schöpfer erhält dem Geschöpf sein geschiedenes, von ihm unterschiedenes Dasein und Selbstbewusstsein damit, dass er ihm die unterscheidende Anerkenntniss Seiner als des Schöpfers gibt und erhält. Die falsche Mystik stellt die Anschauung Gottes so vor, als ob dieselbe im höchsten Affekte der Liebe das Selbstbewusstsein der Creatur auflöste. Diesem Mysticismus schien selbst Göthe in seinem Gedichte: »Eins und Alles,« das Wort zu sprechen, indem dasselbe mit den Worten beginnt:

»Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden.«

Wenn aber der Einzelne im Grenzenlosen wirklich verschwände, so fände er sich nicht wieder, und findet er sich, so ist er auch nicht verschwunden. Der eine Schöpfer und das einzelne Geschöpf sind gemäss dieser abenteuerlichen Mystik zwei Gestirne, die nie zusammen über einem Horizont sichtbar werden können. Es ist der dürftige Gott Saturnus, der seine Kinder auffrisst, um sich selber beim Leben zu erhalten. Die Unterschiedenheit, welche das intelligente Geschöpf als Einzelleben von Gott erhält, kann dasselbe ewig nicht verlieren.

Der Anfang des Bösen im Menschen ist in die Trägheit zu setzen, d. h. in das Unterlassen jener Selbstbestimmung, welche die Aufhebung seiner Selbstheit zu vermitteln hat, indem die letztere sodann, so wie der Mensch sie nicht aufzuheben anfängt, ihm als eine Macht sich einerzeugt, die gleich einem selbsterzeugten Bandwurm ihn nun ihrerseits aufhebt. Das Schlechte, Böse, Unwahre ist nämlich dem Menschen nur insofern Etwas, als er Nichts gegen dasselbe ist, oder nichts gegen dasselbe thut, und gleichwie dieses Böse den Menschen nur mit jener Macht bekämpft und niederhält, die er demselben liess, so vermag auch der Mensch dieses Böse nur mit jener Macht zu besiegen, die er demselben wieder abgenommen hat. Heute z. B. kostet es mir gar keine Anstrengung, irgend etwas, was ich thun sollte, zu vollbringen, und das Für und Wider stand im Gleichgewicht. Morgen wird es mir aber schon Anstrengung kosten, einen positiven Widerstand zu tilgen, der sich jenem Thun bereits entgegensetzt und dieser Widerstand wird mit jedem Tage wachsen. Ein französischer Schriftsteller sagt: Dem kranken Manne brachte ein Genius eine Arznei und sagte ihm: Hier hast du eine kräftige Arznei, die ich aber, weil

du sie nicht ertragen könntest, mit Wasser versetzte. Aber versäume ja nicht, sie täglich zu brauchen, weil sie täglich Wasser verdünstet und also täglich schärfer wird. Versäųmtest du ihren Gebrauch bis an's Ende deiner Zeit, so würde sie ganz Feuer geworden sein und du würdest sie als solches nehmen müssen.

Die Quelle der Seelenstörungen ist nach Heinroth vorzüglich in der herrschenden Unvernunft des Menschen, in seinem Dichten und Trachten, seiner Selbstsucht zu finden. In der That ist der Selbstsüchtige, der sich für den alleinigen Zweck aller übrigen Menschen und des ganzen Universums achtet, wenigstens im Princip bereits ein Phantast oder wahnsinnig, wenn er sich gleich auf die Erreichung dieses Zweckes noch so gut versteht. Verständigkeit und Consequenz vermisst man nur selten an Narren, deren Narrheit gleichfalls nur im Princip oder in der fixen Idee zu suchen ist, von welcher sie ausgehen. Alle Liebe dieser Welt ist auf eigene Liebe gebaut und man kann nur insofern von eigener Liebe lassen, inwiefern man von der Welt lässt, d. h. nicht etwa inwiefern man diese verlässt, sondern inwiefern man, zwar in ihr fortbestehend, doch nicht mehr für sie, weil nicht mehr von ihr lebt. Von dieser höheren Lebensregion aus betrachtet, zeigt sich das Weltleben schon als solches in einem Wahnsinn befangen.

Nicht darum schon ist ein Thun eine von selbstischen Beweggründen freie Vernunftt hat, weil sie zugleich Anderen mit zu gut kommt.

Da der Streit der Selbstsucht mit der Liebe, der Unvernunft mit der Vernunft, so alt als diese materielle Welt ist, welche eben nur durch Selbstsucht besteht, so müssen

wir darauf uns gefasst halten, dass dieser Streit nicht nur nicht früher als die Weltgeschichte selbst aufhören, sondern auch sich immer nur heftiger entzünden, immer gewaltsamer zur Krisis des Weltgerichts sich hintreiben und steigern wird. Die Welt wäre übrigens längst untergegangen und würde weder jetzt, noch künftig fortbestehen, wenn das Gesetz der Liebe nicht zu allen Zeiten von einem Theile der Menschen beachtet und befolgt würde, weil ausserdem der Himmelsfaden — jene goldene Kette bei Homer — risse, welcher diese Welt über dem Abgrund erhält.

Da die Aeusserung des Gewissens nur auf die Gesinnung als innerste That des Gemüths an sich selbst geht, nicht auf ihre Folgen, da dem Gewissen jede That gleich gegenwärtig ist, sie mag vor 50 Jahren oder so eben vollbracht worden sein, so ergibt sich hieraus, dass das moralische Leben sich überall als nichtzeitliches, ewiges Leben oder Lebendiges kund gibt.

Wahrhaft frei kann nur dasjenige Leben sein, welches über der Zeit sich befindet. Absolut frei oder der absoluten Freiheit Gottes theilhaft ist nur der vollendet Gute, nicht der noch der Freiheit der Wahl Ausgesetzte.

Liberaler und Aufschlussgebender als die Ansicht Kant's vom moralischen Gesetze ist jene in den Worten eines alten Dialektikers angedeutete: »Regiert Euch der Geist (des Gesetzes), so seid Ihr nicht unter dem Gesetz.« Denn offenbar ist nur Jener frei vom Zwange des Gesetzes, der in dessen Geist lebt, und das Hervortreten dieses Gesetzes begleitet nur den Zustand der Entgeistung des Gemüths und dessen Entfernung von seinem rechten und gesunden Leben.

Der Geist drückt nur auf den Geistleeren und hebt oder trägt den Geistvollen.

Das moralische Gesetz, welches sich im strafenden Gewissen kund gibt, ist nicht das ursprüngliche freie Anerbieten Gottes zur Gemeinschaft mit ihm, sondern jener Ausdruck des göttlichen Willens, welcher nur dann eintritt, wenn der menschliche Wille bereits aus der Liebe — der Einwilligkeit mit Gott — herausgetreten ist, und wobei also der göttliche Wille als letzteren beschränkend und hemmend sich kund gibt. Dem Gerechten, Liebenden, ist nämlich, wie der h. Paulus sagt, kein Gesetz gegeben, und der Liebende ist darum gesetzfrei wie Gott selber, obschon weder gesetzlos, noch gesetzwidrig. Der Mensch als sich selbst bewusst, bedarf ferner nicht bloss eines gegenständlichen Haltpunktes, sondern auch eines subjektiven Stütz- und Bewegungsgrundes, wie denn Niemand nach der Schrift zum Sohne kömmt, es sei denn, dass er sich den Vater zu ihm ziehen lasse, weil der Suchende hier derselbe als der Gefundene oder Sichfindenlassende ist, weil dieselbe Wahrheit der Geber und der Empfänger, der Gesetzgeber und der Gesetzerfüller in uns ist. Dieser Wahrheit dienend, sind wir mit ihr im Bunde, ihrem Dienste hingegen uns rebellisch entziehend, an sie gebunden. Aller Nichtgebrauch und Missbrauch der Naturmanifestation geht von jener Verfinsterung des Verstandes aus, von welcher der Apostel Paulus (an die Römer) spricht, und welche nicht mehr im Stande ist, ein Werk und ein Selbstloses, somit Unselbständiges für ein solches anzuerkennen und von einer Ursache als selbstischem Wirker zu unterscheiden.

Heinroth macht mit mehreren Gründen einleuchtend, dass eine solche Natur, wie die materielle, welche sich nicht

selbst zu manifestiren vermag, sondern nur manifestirt wird, höchstens nur eine der Deutung bedürftige Hieroglyphenschrift (nicht Wortschrift) des schaffenden Wortes an den Menschen sein könne, und dass des letzteren intellektueller Keim, wenn ihn keine andere direkte geistige Reaktion ab origine berührt hätte und fortwährend berührte, für immer unerweckt geblieben wäre, und sich ebensowenig fortwährend in dieser Erweckung erhalten hätte, so wie ein Kind in Gesellschaft von Taubstummen nicht reden und somit auch nicht denken lernen könnte. Trefflich schildert Heinroth die Erbärmlichkeit jener Verstockten und Vornehmen, wie sie meinen, Gebildeten, welche gegen jede wahrhafte, d. i. direkte Geistesmanifestation protestiren, ob sie gleich statt eines vernünftigen Grundes dieses Protestirens nur ihre theoretische und praktische Unvernunft uns vorzubringen vermögen, und obgleich sie, wie wir alle, tagtäglich, ja stündlich das Brod dieser Manifestation essen, indem sie mitten in ihr und von ihr, d. i. in der Gesellschaft leben, welche ihr Werk ist und in welcher sie fortlebt.

Will man den Ausdruck: Autonomie der praktischen Vernunft — des menschlichen Willens — mit Kant gebrauchen, so darf diess nicht so gedeutet werden, als ob das Ich gar keinem Herrn diente, kein inneres Princip seiner selbst als sein Gesetz anerkennte, folglich im eigentlichsten Sinne des Wortes sich selbst Gesetz wäre. Vielmehr verhält sich das Ich zu seiner höheren Natur als Flächenkraft und kann sich gegen äussere Natur nur dann und nur insofern als selbständig weisen, als es seiner innern Natur — als dem rechtmässigen Herrn — mit Treue dient, d. h. durch Befriedigung jedes sich vernehmbar machenden Bedürfnisses dieser Natur, die, wie jedes Leben, auf Entwicklung und

Offenbarung geht, und durch Wegräumung und Meidung aller Hindernisse ihrer mit Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit — Religiosität im ältesten Sinne des Wortes — pflegt, wie man des Feuers anf dem Altare oder der organischen Flamme an einem köstlichen exotischen Gewächse wartet. Diese Flamme, dieser Trieb, Instinkt, Imperativ, regulatives Princip, Ideal, ist auch nicht die Natura naturans selber — denn diese ist das Ich par excellence, das nie Du werden kann —, sondern nur ihr unmittelbares Produkt — ihre Offenbarung — und als solches kann man das Ideal als Treiber und Leiter alles Lebendigen das Erstgeborene vor aller Creatur nennen. Die helle Anerkenntniss dieses Ideals — seine vernommene Gegenwart im Gemüthe — ist der Natura naturata das Pfand und Zeichen des Friedebundes mit der Natura naturans, gleichwie dem Landmanne das Sonnenbild am Himmel Segen und Gedeihen seiner Arbeit zusichert. Wäre nun der Landmann im Stande, seine Atmosphäre sich selber aufzuhellen oder zu trüben, so würde die Vorschrift für ihn sein: Suche oder strebe stets das Sonnenbild über dir sichtbar zu erhalten. Die Anwendung ist leicht und gibt eine natürliche Erklärung: wie Wahrheit als blosses Streben nach Erkenntniss bessert. Erhalte deinen Sinn rein, reliqua natura intus transigit.

Der Affekt der Bewunderung darf nicht mit dem gedankenlosen Anstaunen vermengt werden. Alle Philosophie, welche den menschlichen Geist für absolut autonom erklärt, lässt keine andere als die Selbstbewunderung mehr übrig, welcher die Selbstverehrung oder Selbstanbetung und der Selbstgehorsam, Selbstunterwerfung, entsprechen würden. Den Affekt der Bewunderung eines Höheren, Gottes und des Göttlichen, tilgen wollen, wäre so viel als die Religion in

ihrer Wurzel tilgen wollen. Im Endlichen nimmt nach Marheineke freilich die Bewunderung in dem Maasse ab, als die tiefere Erkenntniss zunimmt, aber in Gott öffnet sich dem Geiste eine Wissensquelle, aus der mit der steigenden Erkenntniss die immer weiter steigende Bewunderung entsteht. Wenn daher die Maxime: Nil admirari, einen Sinn haben soll, so kann sie nur sagen wollen, dass der Weise nichts bewundern soll, um nur Gott zu bewundern.

Das Mysterium ist nicht eine undurchdringbare, sondern nur eine verhüllte Wahrheit. Nur was der Geist bewundert, das verehrt, liebt und betet das Herz an. Aber die Intelligenz soll eben das Wunderbare thätig enthüllen und ruht nun dann von ihrem Tagewerk, wenn es vollendet ist. Denn nun erst tritt der Affekt der Bewunderung, sofort jener der Verehrung, Liebe etc. ein. So lange folglich die Intelligenz noch in jener enthüllenden Thätigkeit begriffen ist, so lange ist die Berührung, der Genuss des erkämpften Wunders, noch nicht erreicht, und letztere kann darum auch nur der Lohn der bis an die Grenze ihres Vermögens siegreich durchgedrungenen Thätigkeit der Intelligenz sein. Dieser Lohn kann folglich auch nur, wie jener der Tugend, erkämpft werden gegen die feindlichen Mächte der Finsterniss. Es ist darum nicht genug, dass Ihr euer Herz, Ihr müsst auch eueren Geist anstrengen, Ihr müsst Euch Licht und Wärme erkämpfen ritterlich, und wollt Ihr den Affekt der anbetenden Liebe in euerem Herzen kräftig nähren, so sorget ja dafür, dass dem erkennenden Geiste die Gegenstände der erhebenden Bewunderung nicht ausgehen.

Eine intelligente Creatur, die kein Höheres, keinen Gott über sich anerkennt, wird auch im Gebrauche ihres

Erkenntnissvermögens nichts mehr frei bewundern, im Gebrauche ihres Willens nichts mehr verehren, und in jenem ihres ausübenden Vermögens von keiner freien Unterwerfung mehr wissen wollen. Eine dreifache Anomie, welche als der nothwendige Erfolg des Versuchs einer inneren dreifachen Autonomie den vollständigen Begriff des inneren Unwesens einer zu Grunde gegangenen Intelligenz gibt. Wenn im Bewundern die Intelligenz, im Anbeten der Wille und im Dienen die exekutive Macht des Geistes gründet, so erweiset das Unvermögen eines Geistes, wahrhaft Bewundernswerthes zu bewundern, dasselbe zu verehren und ihm zu dienen, den satanischen Charakter desselben. Denn jeder Geist lebt nur im und vom Bewundern, Anbeten und Verherrlichen, Ausbreiten und gleichsam Fortpflanzen oder Darstellen des Bewunderten und Angebeteten. Durch Abkehr von dem wahren und einzigen Objekt seines Bewunderns, Anbetens und Sichunterwerfens gibt es sich darum, so viel dieses in seiner Macht ist, den Tod. Das Leben des Geistes ist daher — Religion, Gottesdienst.

Das gläubige Leben ist nicht das leicht- oder abergläubige und so wenig das unwissende, dass vielmehr der Unverstand häufig zum rohen Unglauben führt, wie die Stupidität zum Nichtbewundern des wahrhaft Bewundernswerthen, weil das Thier weder zu glauben, noch zu bewundern vermag, somit auch der Mensch nicht, insofern er diesem dunkeln Thiermysticismus sich hingibt. Gerade gegen diesen Thiermysticismus ist die Waffe der Intelligenz zu wenden, und sich und Andere gegen jenen verwerflichen Hoffartsgeist zu bewahren, welcher hinter dem lustig anzuschauenden Baum hervor, als Magister docens, nicht aufhören wird, in der theoretischen Philosophie das Kunst-

stück uns lehren zu wollen, ohne Gott zu erkennen, so wie in der praktischen, ohne Gott uns selbst Gott gleich zu machen.

Es ist ein verwirrender Missverstand, mit den Rationalisten von einer (doktrinellen), Mystik zu sprechen, welche etwas Anderes wäre, als Spekulation, und man thut darum sehr Unrecht daran, diese auf einem Missverständnisse beruhende Benennung einer mystischen Erkenntniss noch beizubehalten, wonach man ein Christ und Theologe sein könnte, ohne ein mystischer Christ und Theologe zu sein. Da nun aber diese sich mit grosser Leichtigkeit auf der Wasserfläche — gleich jenen Wasserspinnen — haltenden und bewegenden Rationalisten alles Das mystisch nennen, was sie nicht spekulativ begreifen, so sehen wir, dass und warum sie sich das Feld der Mystik immer mehr erweitern, und warum sie ihrerseits uns eben so sehr die Erkenntniss natürlicher und göttlicher Dinge mystificiren, als ihre Gegner, die Religionsobscuranten, thun.

Jedes wahre Empfangen wird nur durch die Vermittelung des Sichvertiefens oder Entsagens des Empfängers gegen und in den Geber bewirkt und jener verbindet sich diesem, der Geber macht sich den Empfänger verbindlich. Den Spruch:

»Willst du leben, so musst du dienen,
Willst du frei sein, so musst du sterben,«

kann man zugeben, insofern das Leben in einer Region, als ein Leben von ihr und also auch für sie, nothwendig ein Dienen dieser Region aussagt, und das Sichlossagen von diesem Dienste nothwendig das Absterben dieser Region oder den Heraustritt aus ihr zur Folge hat. Diess gilt vom Gottesdienst wie vom Weltdienst, ja vom Minnedienst, und

es kommt folglich nur darauf an, welchem Herrn man den Dienst — mit der Liebe — aufsagt, ob dem legitimen oder dem illegitimen. Jener Spruch enthält noch die andere Wahrheit: dass man die Kraft zu siegen, nur in dem Muthe zu sterben findet. Jeder Liebende dient und nur dienend liebt er. Daher: willst du lieben, so musst du dienen, willst du frei sein — nicht dienen —, so musst du zu lieben aufhören.

Der Liebende sucht durch Geschenke- und Gaben-Annehmen vom Geliebten sich diesen zu verbinden, wie er durch Geben sich den Geliebten zu verbinden sucht, und weil er dieser Verbindung kein Ziel weiss, so weiss er auch des Gebens und Nehmens kein Ziel. Hiebei hat aber das Geben und Nehmen der Sachen den Zweck, die Verbindung des Gebens und Nehmens selbst theils herbeizuführen, theils zu offenbaren. Denn diese Verbindung ist Zweck und Interesse der Liebe und die Annahme der Sache führt natürlich, und wenn hier nicht durch Abstraktion widerstanden wird, die Verbindung der Person herbei, so wie das Geben der Sache natürlich auch nur aus dem Bestreben hervorgeht, die Person des Empfängers sich und seine eigene der Person des Empfängers zu verbinden. Die Liebe heisst aber interessirt, zu deutsch: ist keine, wenn dieser wechselseitige Verbindungszweck der Personen auf einer oder auf beiden Seiten hinwegfällt. Der Dank ist als Erkenntlichkeit oder Anerkennung nur die sich effektiv bezeugende Verbindung. Nur wer ohne Hoffart geben kann, der kann ohne Niederträchtigkeit nehmen. Der Liebende demüthigt sich im Geben und findet sich erhoben im Empfangen. Nicht der grösste Reichthum von Vernunftgründen, sondern nur die Reaktion des seiner Geliebten mitgetheilten Schmerzes,

ihr Mitleiden, erlöset den Liebenden von seinem Schmerz. Die nichtmitgetheilte Freude wird ihm Schmerz, der mitgetheilte Schmerz Freude. Nur mich demüthigend dem Geber empfange ich die Gabe. Nicht Jenen, sondern diese soll ich mir subjiciren. Dieses Sichvertiefen ist ein Imaginiren, welches das Speise-Empfangen von dem, in den imaginirt wird, bedingt. Imaginiren ist Willenschöpfen. Wille wird im Imaginiren. Jedes freie Annehmen ist wechselseitig. Daher sagt der Dichter: Wenn du nehmen willst, so gib. Nur gebend vermag ich zu nehmen, nur mich lassend kann ich fassen oder halten, und die Bewegung der Begierde oder des Verlangens ist immer eine doppelte. Wie der Liebende frei dient, so herrscht frei der Geliebtwerdende. Insofern der Dienst nicht blosser Zwangsdienst sein soll, muss er con amore geschehen. Wer seinem äusseren Herrn um Gotteswillen dient, der allein dient frei, und nur so wie diese Gottesliebe in einem Menschen oder in einem Volke erlischt, treten die Dienstesverhältnisse in ihrer drückenden und spröden Härte hervor, so wie bei dem Entfliehen der Alles innerlich ausgleichenden Lebenswärme die Glieder erstarren. Gott, sagt die Schrift, thut den Willen Desjenigen, dient jenen, die ihn lieben oder ihm dienen. Herrschen und Dienen ist wechselseitig. Nur die Liebe weiss Stolz und Demuth zu vereinen. Seine Liebe beweisend ist der Liebhaber gegen den Geliebten demüthig. Empfangend die Liebesbeweise ist der Liebhaber stolz — nicht sich selber erhebend, sondern erhoben werdend. Wer gebend sich selber erniedrigt, wird empfangend erhoben werden. Insofern das Sichinwohnenlassen eines Andern ein Erheben desselben und ein Vertiefen seiner selbst ist, muss man sich das Inwohnen wie das Geben wechselseitig denken. »Ich in Euch, Ihr in Mir!« In analoger Weise muss auch der Leib der Seele inwohnen, wie die Seele dem Leib. Wie das Empfangen ein Sichver-

tiefen ist gegen den Empfänger, so ist es ein Erhobenwerden von ihm, weil er sich dabei frei vertieft und demüthigt.

Man nehme eine beliebige Anzahl Faktoren eines Lebens, z. B. eine dreifache: a, b, c, in welche sich dieses in seiner Leibwerdung oder Vollendung ausscheidet, so wird sofort eine zweifache Circulation in diesem Organismus anerkannt werden müssen, nämlich sowohl die der Punkte a, b, c unter sich, als auch die jedes einzelnen Punktes oder Gliedes direkt mit der sich hier entfaltenden Einheit. Da aber jeder dynamische Verkehr nur im Wechselspiel eines kräftigen Gebens und Nehmens besteht, so wird jedes einzelne Glied auch direkt vom Universalprincip des Organismus empfangen und ihm auch unmittelbar wieder geben, so wie jedes einzelne Glied direkt von jedem andern empfangen und ihm auch wieder wird geben müssen. In letzterer Hinsicht leben nun alle einzelnen Glieder im gesunden einmüthigen Organismus von allen und für alle, und alle wieder für jedes einzelne und von allen übrigen, thuend und wirkend, leidend und geniessend, als Bürger eines und desselben Staates, deren jeder sein eigen und besonder Amt treibt, für alle seine Mitbürger producirend und von allen hinwieder consumirend. Dieser peripherische Verkehr der Glieder eines Lebendigen würde aber weder verständlich noch beständlich sein, wenn man jenen centralen jedes Gliedes mit der Centraleinheit ausser Acht liesse, und das Untergeordnetsein jenes unter diesen übersähe. Bei diesem centralen und inneren Verkehr ist nun zu erwägen, dass zwar das eine zeugende A sich jedem einzelnen Gliede a, b, c in seiner Totalität, obschon nun im samlichen Zustande, eingibt, dass aber jedes der letzteren vermöge seiner bestimmten Receptivität nur einen bestimmten Theil dieses A aufnimmt. Wie

aber die Bedingung jedes Gebens ein Gegengeben, so ist auch hier die Bedingung des Sichgebens des A ein Rückgeben jedes Einzelnen (a, b, c) an A. Auf solche Weise bringt nun a das von b und c Empfangene, b das von a und c Empfangene, c das von a und b Empfangene demselben A dar und A erhält somit ein dreifaches a, b, c, in deren jedem das eine der drei Glieder die herrschende Qualität oder Gestalt ist. Das Leben wird so der Einheit, entfaltet und in der Zahl der Lebensglieder vervielfacht, verdoppelt und reflektirt, zurückgegeben, und der Sinn und Zweck des Organismus war eben kein anderer als dieser Reflex, durch dessen Vollendung das Eine mit seiner realisirten Lebensfülle — Vielheit — ganz in allen einzelnen Gliedern und ganz in sich selber lebt. Zugleich leuchtet hieraus ein, wie diese Reflexion des von allen Gliedern gesammelten und gleich einem Opferduft emporwallenden Lebens die jedem dieser Glieder aufgegebene Funktion ist, an die sein eigenes gesundes Bestehen im gemeinsamen Organismus und sein Zusammenhalten mit allen übrigen Gliedern bedungen ist. Es muss seinen Schöpfer verherrlichen oder Frucht tragen, und es wird ihm nur insofern gegeben, als es selber hat und gibt. Hier ist nun aber weiter zu beachten, dass jedes Partial-Leben zwar auch in seinem Partial-Centrum involvirt zu betrachten ist, dass aber dieses einzelne Leben sich nicht von und für sich selbst zu evolviren vermag und zwar so wenig, als der in der Erde liegende Keim im eigentlichen Sinne von selbst schon aufgeht. Vielmehr ist hiezu die Hilfe eines grossen, bereits evolvirten Lebens unumgänglich nöthig, eine bereits aufgeschlossene Sonne, welche jener partiellen, gleichsam noch vergrabenen Sonne sich mittheilend, eingebend, ihr das Complement zur reellen Existenz, zum Hervorwachsen gibt, und sie — die Creatur — in solcher Evolution ihres Lebens erhält. Gibt sich nun die

Creatur dieser Universalsonne nicht ein und verschliesst sich gegen sie, sich in ihre Selbstheit — Centrum — erhebend, so mag eine solche Creatur freilich so lange nicht zum freien Leben kommen. Der partielle Lebensprocess der Lebensgeburt dieser Creatur stimmt sodann mit jenem universalen Lebensprocess nicht ein, womit die Creatur dem Zwiespalt, der Unseligkeit, dem — Zorn des Vaters, der sich in seinem Sohne — im Nachbild — nicht findet, anheimfällt. Der normale Kreislauf des Lebens ist also nur dann vollendet, wenn das von allen Gliedern erzeugte Partialleben in die Liebe-Arme des gemeinsamen Vaters wieder aufgenommen wird, und man sieht, wie der Ausgang nur diesen verherrlichenden Wiedereingang bezweckte.

Jeder Vereinungsakt Mehrerer kann nur als Unterwerfungsakt derselben unter ein gemeinsames Höheres gedacht werden. Jeder Trennungsakt kann daher nur als Empörungsakt begreiflich werden. Keine wahrhafte Vereinigung kommt desshalb ohne den Geist der Demuth, keine Trennung ohne den Geist des Uebermuths und der Hoffart zu Stande. Platons Behauptung, dass die Liebe den Menschen göttlich mache, ist ein Grundgesetz jedes geistigen Lebens. Wie das freundliche Himmelsgestirn die Pflanze zu sich in seine freie Luft- und Licht-Region aus der finstern Wurzelregion emporhebt und erhält, so ist überall bei jedem Entstehen und Bestehen, bei jedem Hervorwachsen eines Lebendigen ein und dasselbe Emporgehobenwerden aus seinem eigenen Grunde nachweisbar und überall findet sich das Geschöpf im Leben, und erfindet sich dieses Leben nicht.

Das Individuelle jedes Geschöpfs ist seine Seele und das Leben der Seele ist eigentlich das Leben des Geschöpfs.

Jede Seele aber bedarf, um in das Leben ausgeboren zu werden und sich zu erhalten, des ununterbrochenen Beistandes einer ihrer Natur entsprechenden Begeistung und Beleibung, als gleichsam zweier Geburtshelfer, und der Kreislauf jedes Lebens ist somit nur durch den Ternar von Seele, Geist und Leib verständlich.

Da Gott die Liebe ist, so sind die liebenden Geschöpfe gleichsam nur die sichtbaren Diener, Priester und Agenten eines höheren Eros, der mitten und unsichthar unter ihnen sich kund gibt, so wie sie sich in seinem Namen versammeln. Mit Recht könnte man also sagen, dass die Liebenden weniger sich wechselseitig selbst liebten, als vielmehr, dass ein höheres Wesen sich in und durch sie selbst liebte, welcher sich nur darum gleichsam in den einzelnen Liebenden zerlegt und trennt, um so sich selbst berühren, finden und empfinden zu können, und die gemeine Vorstellung der Liebe wäre somit irrig, nach welcher in derselben ein blosser Tausch der Selbstheit zwischen den Liebenden stattfinden und der Liebende wie der Geliebte wechselseitig aus sich und in den Andern hineingehen soll, indem ja auf solche Weise diese Liebenden nur die Bande ihres eigenen Seins sich vertauschten, aber nicht beide, wie die Thatsache zeigt, aus ihnen selbst in eine freiere, gleichsam himmlische Existenz erhoben werden könnten, welches nur durch ihr beiderseitiges Hervorgehobenwerden aus ihnen selbst und durch ihr wechselseitiges Sichfinden und Schweben in einem dritten Höheren möglich ist.

Nur Gott vermag sich selbst liebend sich in seiner Liebe zu genügen und zu beseligen, und indem er sich durch seine Geschöpfe und in ihnen selber liebt, beseligt er

diese. Jedes Geschöpf, welches hierin, nämlich in der Selbstliebe, Gott gleich sein will, hemmt seine eigene Seligkeit, indem es in sich den durch es gehenden und strömenden Process der göttlichen Selbstliebe hemmt und durch jenes Wiederbeugen oder Krümmen auf sich selbst zurück den göttlichen Evolutionsprocess revolutionistisch hemmt.

Wie jenes bekannte Wort: Die Liebe steigt herab, eigentlich nur auf die höhere Einheit als das Einigende bezogen werden kann, so kann man demselben ein anderes: die Liebe erhebt, in Beziehung auf die geeinten liebenden Glieder beifügen. Denn jede Liebe verdient den Namen einer ächten und wahren nur dann, wenn sie sich als die Liebenden erhebend, befreiend und beseligend bezeugt. Jede Reaktion, jede Verbindung und jeder Einfluss auf die Liebenden, der den Liebe- und Lebens-Process hemmt, wird sich sofort durch seine entgegengesetzten Wirkungen auf diesen Lebensprocess äussern und anstatt Erhebung, Befreiung, Eintracht wird das Lebendige Belastung und Niederdrückung, Beengung und Zwietracht in sich selber und im Conflikt mit andern Lebendigen finden und das Insichgefundene auch ausser sich kund geben.

In der That sehen wir den Menschen mit dem unleugbaren und untilgbaren Beruf zu seiner freien Existenz, sich selber gelassen, gleich einem Wahnsinnigen, jene hilfreiche Hand von Oben und Innen beinahe immer zurückstossen, welche ihn allein aus sich selber, d. h. aus dem Schutt und den Ruinen seines über ihn und gleichsam in ihn hinein zusammengefallenen ursprünglichen Tempels, wieder emporzurichten vermöchte, und wir sehen ihn dagegen mit Allem

sich unbesonnen verbinden, an Alles sich anhangen, Allem sich überlassen und mit schwärmerischem Glauben sich hingeben, was nicht fehlen kann, jenen Zusammensturz oder Fall seines Wesens nur um so tiefer und unaufhörlicher zu machen, und sein Leben nur noch tiefer in jene finstere Region hinabzuziehen.

Nirgend gilt mehr als hier, dass nur der Sklave den Despoten macht, und dass jede Despotie auf und über der Erde in demselben Momente verschwände, in welchem der Sklavensinn auf ihr verschwände. Einen solchen feigen Sklavensinn äussert nun der dieser äusseren Welt lebende Mensch am deutlichsten dadurch, dass er nicht die Zeit und das Zeitliche bemeisternd sich über der Zeit zu erhalten strebt, sondern seinen ganzen Lebensgenuss darin sucht, dass er sich, so viel er nur kann, selbst unter der Zeit und dem Zeitlichen niederhält. Anstatt dem durch seine innere Entzweiung bestandlosen Zeitlichen durch jene der chemischen analoge Scheidung zu Hilfe zu kommen, und hiemit das Geschöpf vom Dienste des Eitlen zu befreien, macht er dieses Joch für das Geschöpf in demselben Verhältnisse drückender, als er sich ihm selber unterwirft, und diesem Hunger der Zeit gleich einer alles verzehrenden inneren Flamme täglich mehr Feuerholz zuträgt. Statt ein Apostel und Prophet des Ewigen, Bleibenden mitten im Vergehenden und Verwesenden zu sein, wird er nun selbst ein Apostel des Nichts und der Verwesung, und setzt endlich damit seinen Vergehungen die Krone auf, dass er die Folgen eigener Schuld und Versäumniss seiner Natur und ihrem Urheber selbst zur Last schreibt. Nur auf solche Weise, nämlich durch Vernachlässigung und Verleugnung der Rechte und Anlagen seiner eigenen Natur, wird der Mensch zum

Verleugner seiner selbst, zum Menschenleugner und eben hiedurch allein zum Gottesleugner, indem der Mensch nur mittelbar, nämlich durch Verleugnung seiner eigenen Natur, Gott zu leugnen vermag.

Religion und Liebe, wie sie unter sich enge verwandt sind, sind unleugbar die höchsten Gaben des Lebens, welche bei einem vernünftigen Gebrauche das Glück desselben, bei einem unvernünftigen Missbrauche dessen Unglück sowohl dem Individuum als der Gesellschaft bringen. Man sollte darum meinen, dass dem Menschen nichts angelegener sein könnte, als über diese beiden Gegenstände ins Klare zu kommen. Allein die beliebte Trägheit des Geistes und Gemüthes, so wie das alte, von Rousseau und Jakobi wieder aufgewärmte, Vorurtheil, dass nämlich der Mensch zu empfinden aufhöre, so wie er zum Denken oder zur Einsicht zu gelangen beginne, haben vieles dazu beigetragen, die Menschen über Religion und Liebe in grösserer Unwissenheit zu erhalten, als über irgend einen andern Gegenstand des Lebens. Religion und Liebe, sagt man, sind bloss Herzenssachen, bei denen es nichts zu grübeln, d. i. zu denken gibt, welche man folglich nur als blinde Empirie zu treiben hat. Kein Wunder darum, wenn bei so vielen Menschen sowohl ihre Religion als ihre Liebe nur in einem chiar oscuro ihrer Vernunft sich erhält.

Wir haben einen im Geistigen seit Anbeginn des Menschengeschlechts fortwirkenden Organisationstrieb zu erkennen und anzuerkennen, welcher alle einzelnen Menschen aus ihrer dermaligen blossen Aggregationsgemeinschaft heraus oder herauf in eine wahrhaft organische Gemeinschaft zu erheben und diese durch eine hiezu sich mitbildende er-

neuerte Natur zu substanziren oder zu fixiren strebt. Durch denselben soll die allgemeine Persönlichkeit — der homme général — wahrhaft erweckt und bleibend, weil in der gesammten Natur wurzelnd und mit ihr versöhnt, im Leben erhalten werden. Diese Wahrheit macht das Wesen und Geheimniss der Religionslehre aus, welche die Momente und den Gang jenes geheimen Organisationsprocesses nachzuweisen hat. Ein Christ — Wiedergeborener oder in das höhere allgemeine Leben Erweckter — würde somit derjenige sein, in welchem dieser Organisationsprocess schon bei seinem irdischen Leben sich zu substanziren anfing, weil er freiwillig das Herausgekehrtsein seines persönlichen Lebens jenem Organisationsprocess zum Opfer bringt, in welchem Heraus- und Abgekehrtsein der Persönlichkeit von dem gemeinsamen höheren Leben eben dieses dermalige äussere Natur- und Aggregatleben der Menschen besteht.

Wenn Gott nicht weise und vernünftig, sondern die Weisheit und Vernunft selbst, wenn er nicht wahr, sondern die Wahrheit selbst ist, wenn Gott immer nur sich selbst, und nichts von sich weg oder ab gibt, so kann freilich das Verhalten des Menschen zur Wahrheit nur in einem Theilhaftsein oder Nichttheilhaftsein an ihr in jenem Sinne bestehen, in welchem der h. Paulus von einem Theilhaftsein oder Nichttheilhaftsein des Menschen an der göttlichen Natur spricht. Ueber das Wie dieses Theilhaftwerdens oder Nichttheilhaftwerdens geben uns aber jene Worte des Erlösers den genügenden Aufschluss: »Er bestand nicht in der Wahrheit, denn diese war nicht in ihm.« Jede intelligente Creatur nämlich findet sich zwar in ihrem Urstande in der Wahrheit, aber dieses erste unmittelbare Sichfinden wird zum ewigen Bleiben in ihr nur dadurch fixirt, dass diese Creatur durch einen freien Akt

diese Wahrheit in sich aufnimmt, d. h. durch Negirung sowohl ihrer eigenen selbstischen Natur als durch jene äusserer selbstloser Wesen diese Wahrheit in und durch sich affirmirt. Das Erstere geschah nach der Religionslehre nicht durch Lucifer, das Letztere nicht durch den Menschen. Jener wollte sich selbst als Gott setzen, dieser setzte sich die niedrigere Creatur zum Abgott. Durch den Versuch der Selbstbegründung verfällt aber die Creatur in einen lebendigen Widerspruch, welchen J. Böhme als ein immanentes Fallen, d. h. als Rotation construirte, als ein Entzünden des Naturrades, von welchem der h. Jakobus spricht (3, 6), indem er von der Zunge sagt: »inflammatio a gehenna inflammat rotam nativitatis nostrae.«

Die endlichen Geister konnten so wenig als der Mensch sofort als Gottes Kinder geboren, sondern nur vorerst als Creaturen geschaffen werden, aber jene zweite oder eigentliche Geburt geschieht nicht, wie die Schöpfung, ohne Mitwirkung der Creatur, weil dieselbe das freie Selbstaufgeben dieser Creatur an Gott voraussetzt, das Eingehen in das Wort (den Sohn), indem nur dieses, von Gott zwar ausgehend, nicht von ihm abgeht, und die Creatur dieses ihres Ausgehens — von Gott als Vater — und doch nicht Abgehens von ihm nur mittelst dieses Wortes oder Sohnes theilhaft wird. Dieses Geheimniss hat schon der h. Paulus durch jene Behauptung enthüllt, dass der erste Mensch zwar in das natürliche Leben geschaffen wurde, dass aber schon seine erste — von ihm nicht erfüllte — Bestimmung war, zum Geistmenschen sich zu vollenden, und dass nicht nur der Mensch — durch Eingehen in den Sohn — aus einer Creatur Gottes Kind wird, sondern dass selbst alle Creatur durch diese Offenbarung der Kinder Gottes, nach ihrem Ver-

mögen, an dieser ihrer Freiheit und Herrlichkeit Theil nehmen und des bloss creatürlichen Dienstes hiemit entledigt werden soll und wird. Von Wem anders sollte auch diese Natur den Segen erwarten als von dem, der den Fluch in sie brachte?

Ein Grundirrthum der früheren Schelling'schen und der Hegel'schen Philosophie und ihrer Seitenverwandten und Ausläufer ist der, dass sie die Endlichkeit der Creatur falsch nimmt und versteht. Auch Heinroth fasst das Endliche mit dem Vergänglichen und Nichtigen identisch. Wäre diess wahr, so wäre, da jede Creatur als solche endlich ist, sie schon ab origine schlecht und das Böse wäre sonach mit dem Endlichen, mit dem Nichselbst-Gottsein, dasselbe. Dagegen ist nun Vieles zu sagen. Jede Creatur ist in ihrem ersten Stadium, in welchem sie der Vater zwar zum Sohn geschaffen hat, in welchem sie aber noch nicht in diesen eingegangen ist, nur erst Creatur im engeren Sinne und so lange sie nur in und für die Zeit lebt, offenbart sich ihr Gott nur als Schöpfer und absoluter Herr. In diesem ersten Zustande ist nun die Creatur als unvollendet ihrem Begriffe nicht entsprechend und darum mit einem Sollen behaftet und desswegen unselig, nicht aber darum, weil sie nicht der unendliche Gott selber ist und werden kann, sie ist unselig, weil sie in Gott noch nicht begründet ist; nicht aber, weil sie nach der mystisch-pantheistisch-spinozistischen Vorstellung in Gott noch nicht wieder zu Grunde gegangen ist.

Auch in die Theologie hat sich der gerügte Irrthum eingeschlichen und die sogenannten Naturtheologieen hervorgebracht, welchen allen die Meinung zum Grunde liegt, dass

die nichtintelligente Creatur für sich allein jene Manifestation Gottes zu leisten vermöge, welche dieser als seine Ehre will. Allein die wahre Eröffnung der Wunder der Schöpfung kann doch nur durch den Menschen geschehen, welchem als gleichsam dem Priester in dem Tempel der Natur jene nichtintelligente Creatur in ihrem ersten unmittelbaren, unfertigen, ihrem Begriff, ihrer Idee noch nicht entsprechenden Dasein nur als Brandopfer-Material dient. Der Mensch war nicht als bloss müssiger Beschauer und Geniesser einer für ihn bereiteten Schöpfung in und über diese gesetzt, sondern seine ursprüngliche Bestimmung und Funktion war keine geringere als die: gleich einer über sämmtliche Creaturen aufgegangenen Sonne ihnen zur völligen Manifestation Gottes und zu ihrer eigenen Vollendung behilflich zu sein. Solche Vollendung ist der Segen, den die Creatur vom Menschen erwartet, der Sabbat, in den er sie einführen soll.

Diese Funktion und Bestimmung sollte, ähnlich jener der äusseren Sonne, diese Creatur ebenso dem blossen Creaturdienst entheben, wie die äussere Sonne die Pflanze der blossen Wurzelaktion enthebt. Gleichwie endlich die Creatur nicht von und für sich diese vollendende ergänzende Einheit und Totalität gebende Begründung erlangt und sich zu dem sie Begründenden als einem ihr Höheren verhält, so findet ein ähnliches Verhältniss zwischen der bürgerlichen oder natürlichen Gesellschaft, dem Staate, und der religiösen Gesellschaft, der Kirche, statt, weil die aus der letzteren herausgehaltene natürliche Gesellschaft ebenso unvollendet, unbegründet ist, als die Creatur, so lange sie noch in der Eklipsis des Menschen als verfinsterten Gottesbildes steht.

Wie Söhnen, Versöhnen, eine Wiedereinigung entzweiter Dinge bedeutet, so mag Sünde von Sündern, Sondern (Trennen) abgeleitet werden. Die Worte Sohn und Sonne scheinen durch den Mittelbegriff Söhnen, Versöhnen, dieselbe Bedeutung zu erhalten oder wenigstens in einen natürlichen Verband zu treten. Der Zusammenhang des äusseren Sonnenprocesses mit einem inneren, höheren ist bekannt und die dunkele oder deutliche Erkenntniss dieses Zusammenhangs lässt sich in allen Religionen nachweisen. In der That deutete die äussere Sonne symbolisch und gleichsam prophetisch von jeher auf eine innere psychische als Heiland und Friedefürst, und wie das Verständniss der äusseren Natur eigentlich nur jenes des äusseren solarischen Processes in ihr ist, so beruht das Verständniss der inneren Natur auf jenem ihres inneren solarischen Processes, und so wie sich diese beiden Processe in einander spiegeln, so kann man auch einen ohne den andern nicht verstehen.

Was jedes menschliche Gemüth, dem sich einmal das Auge der Geisterregion geöffnet hat, was der Christ die Freude und Stärke in dem Herrn nennt, das ist in jener höheren Region dasselbe, was jedes organische Individuum, wenn es sprechen könnte, seine Freude und Stärke in der Sonne nennen würde. Denn nur nachdem die Creatur dieser Sonne in sich gleichsam habhaft geworden, nachdem diese Sonne in ihr Gestalt gewonnen, schwingt sie sich in das freie Sonnenleben empor! Alles Gewächse ist Sonnenleib, dienend der Sonnenbildung oder Sonnenglorie und die Sonne sagt zu allen Creaturen auf Erden: Ohne mich könnt ihr nichts thun.

Wie Gott — das Herz Gottes — sich frei den Leiden des nichtintelligenten Geschöpfs, des Menschen, aussetzte

und sich zum Mitleiden mit demselben herabliess, so setzte er den Menschen in Stand, durch Aneignung dieses ihn erlösenden Herabsteigens der Liebe hinwieder das Herz Gottes von dieser freiwillig übernommenen Suspension zu befreien, seinen Erlöser gleichsam wieder zu erlösen. Glücklich, Wer dieses Geheimniss des Christenthums versteht! Glücklicher, Wer es im Leben inne wird oder erfährt! Denn Wer erstaunt nicht, Wer würde nicht entzündet von dieser sinnreichen und zarten Erfindung der göttlichen Liebe, welche, obschon sie selbst Alles, und ihr Geschöpf Nichts ist, es doch dahin brachte, von diesem ihrem Geschöpfe empfangen, ihm doch danken zu können!

Die Behauptung, der Befreite müsse seinen Befreier wieder befreien, hat für den Menschen auch in seinem Verhältniss zur Natur und zu anderen Menschen, überhaupt zu intelligenten Geschöpfen, Geltung. Wenn die Natur dem Menschen helfend entgegenkommt, so thut sie diess in der Erwartung, dass hinwieder der Mensch ihr helfen, durch Uebernahme der Leiden ihrer eigenen Nichtintegrität sie von denselben befreien werde. Denn nur durch die Integrität des Menschen, welche er ohne Hilfe der Natur nicht erlangen kann, vermag diese Natur ihre eigene Vollendung zu erlangen. Dasselbe gilt von jenen Leiden, welche der Mensch vom Menschen in diese Leiden eingehend — mitleidend — übernimmt, so wie es vor Allem und auszeichnungsweise von den Leiden der göttlichen Liebe selbst gilt.

So wie selbst Gott seine Grundvermögen ohne Organe und Attribute nicht effektiv zu machen im Stande wäre, so erhielt auch der Mensch als partielle Einheit mit dem

Ternar seiner Grundvermögen ein anschaffendes Wort und Werkzeuge oder Diener, welche das Wort wirken macht. Ist der Mensch nun schwach, gilt sein Wort nichts, so ist es wohl nur darum, weil die Diener seines Wortes von ihm sich entfernten oder weil untreue Diener die Stelle der treuen einnahmen; denn auch in der grössten Schwäche und Verdorbenheit seines Wortes äussert es doch noch eine Wirkung, vor deren Umfang der Mensch erschrecken würde, wenn man ihm die in diesem Zustande wohlthätige Binde von seinen Augen nähme. Wie nun aber der Mensch Interesse hat, alle diese Diener wieder sich anzueignen und um sich zu versammeln, so haben auch sie das lebhafteste Interesse zu dieser Wiederverbindung mit dem Menschen. Die ganze Lebenszeit ist dem Menschen gegeben, um nach und nach alle jene Hilfen, so wie sie sich nacheinander darbieten, zur Aneignung mit ihm, sich eigen zu machen und eben hiemit sich zu restauriren. Denn Sichrestauriren, zu seinem Princip Wiederkehren, kann wohl nichts Anderes heissen, als in den Besitz alles dessen wieder gelangen, was zur Erfüllung seines Gesetzes erforderlich ist, und dieses Gesetz der Menschen ist kein anderes, als dass er das sprechende und wirksame Bild und Gleichniss Gottes sei.

Welcher Mensch ist so verstockt gegen die stille »Magie« der Natur — besonders gewisser Objekte und Situationen derselben — dass er sich nicht wenigstens in einzelnen Momenten von ihrem bis tief in sein Naturgemüth reichenden, imaginirenden, einen magnetischen Rapport oder Congress sollicitirenden Wirken überzeugt hätte? Welches ist nun aber Sinn und Geist dieser Einwirkung? Antwort: Die äussere Natur als gehörig dem Menschen kann nur in dieser Gehörigkeit gedeihen, und diese Natur sollte selbst

ein wesentliches Element zum Lichtbild im Menschen — als äussere Hülle — geben. Als der Mensch ganz irdisch ward und der Fluch über ihn erging, der paradiesche Segen floh, so erging derselbe über das gesammte irdische Naturwesen, daraus als aus dessen gutem, obschon bereits — durch Lucifer's Fall — inficirten Theile der Mensch ausgezogen, dem er enthoben worden, und, wie es folglich Bedürfniss der Natur ist, von diesen Banden des Fluches wieder los zu werden, so ist es Pflicht und Interesse des Menschen, die seinetwegen leidende Natur wieder aufzurichten aus ihrer Schmach.

Kein Mensch, sei er ein Heros oder ein Zwerg, ersteht jemal, der nicht die Macht inne wird, welche er auf seine Natur ausübt. Nur sind hier unzählige Stufen. Wir sehen nur einen geringen Theil davon und haben keinen Begriff mehr von der hohen Macht, die der Mensch in seiner primitiven Relation zur Natur auf sie auszuüben vermochte. Die wahre Macht über die Natur entspricht der der Seele auf den Leib. Es würde schlimm sein, wenn wir noch industrielle Mittel erfänden, unsere Muskeln zu bewegen. Die Industrie vermag die Natur nur äusserlich und das schlecht genug zu beherrschen, abgesehen davon, dass sie lieblos und bloss eigennützig ist.

Der Zustand des ursprünglichen Menschen kann kein anderer gewesen sein als der des Erlösers nach seiner Auferstehung und vor seiner Himmelfahrt, versteht sich mit dem Unterschiede, dass Christus bereits unversuchbar, Adam aber versuchbar sich zeigte.

In neueren Zeiten haben die Aerzte die Einsicht wieder

gewonnen, dass der geistige Zustand des Menschen einen sehr grossen Einfluss auf seinen Leib hat, wie sich besonders in den Geisteskrankheiten darstellt. Der Organismus des Menschen ist central und entspricht als solcher der Centralität der Natur und muss daher in das Centrum der Natur einzudringen vermögen. Grosse Reaktionen der Natur waren die Sündfluth, der Schwefelregen von Sodoma und Gomorrah etc.

Es ist der Charakter des Bösen, dass es immer mit Energie anfängt und mit Schwäche aufhört. Wie geistreich und witzig hat die Aufklärung begonnen, und wie fade, dumm und miserabel sind die jetzigen Spöttereien gegen die Religion!

Das Böse als Bruchtheil depotenzirt sich stets durch seine Potenzirung, wie das in den Zahlenbrüchen der Fall ist.

Das primitive Verderbniss kann nur Wesen zugeschrieben werden, welche selbst u n t e r die Natur gestürzt sind. Moses beginnt mit dem Chaos, d. i. mit dem Zusammengestürztsein das geistigen und natürlichen Universums. Die mosaische Schöpfung ist nur eine äusserliche Wiederherstellung der Ordnung, darum *κόσμος* genannt. Sie ist nur die Decke, die Gott über das Verderbniss gelegt, damit nun erst die radicale Tilgung der Verderbniss vor sich gehen könne. Diese radicale Tilgung ist also Zweck der äusseren Schöpfung.

Wahrhaft grossartig ist der Gedanke Saint-Martins, dass die Entstehung des Uebels und (der secundären) Schöpfung des Raumes, in welches es eingeschlossen worden, in der

wahren Ordnung keineswegs eine grössere Menge von Dingen hervorgebracht und die Unermesslichkeit vermehrt habe; vielmehr sei dadurch nur dasjenige vereinzelt worden, was seinem Wesen nach allgemein sein sollte, Wirkungen seien getrennt worden, welche hätten vereinigt bleiben sollen, das sei desubstanzirt worden, was hätte substanzirt sein sollen, zusammengedrängt sei worden, was getrennt gewesen und zerstreut sei worden, was hätte beisammen sein sollen. Für die Grösse dieses Gedankens hat freilich eine Zeit keinen Sinn, welche sich in dem im Grunde doch nur flachen Gedanken Spinoza's berauschen kann, Gott habe darum nicht alle Menschen so geschaffen, dass sie bloss durch die Vernunft geleitet werden, weil er Stoff gehabt habe, Alles zu schaffen von der niedrigsten bis zur höchsten Vollkommenheit, oder, wie er diess erläutert, weil die Gesetze seiner Natur so weise seien, dass sie hinreichten, Alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Verstande begriffen werden könne.

Recht gut stellt Kleuker (im Magikon) die Schöpfung der materiellen Welt in den Worten dar: »dass sie (die Martinisten, d. h. Saint-Martin) die sichtbare Welt nicht (unmittelbar) von Gott geschaffen, sondern durch Agents secondaires bilden lassen, hat seinen Grnnd darin, dass die göttlichen Eradiationen unzerstörbar und ewig dauernd sind, wie der Geist des Menschen und alle denkenden Wesen, dahingegen die sichtbare Welt ihrer Natur nach, wie sie glauben, nothwendig untergehen muss, so dass nur die Principien derselben fortdauern. Alle Körper und Schemate der Sinnlichkeit sind blosse Explosionen dieser Principien (nachdem sie aus der Einheit herausgesetzt worden), welche waren, ehe es Körper gab, und sein werden, wenn keine Kör-

per mehr sind, die aber, weil sie selbst nicht denkend, sondern nur energisch (Natur) sind, auch nichts Regelmässiges und Allharmonisches hervorbringen würden, wenn ihre Wirksamkeit nicht durch die beständige Aufsicht der Cause active et intelligente regiert würde.«

Der Process der Wiedergeburt zerfällt in drei Momente, deren Zusammenwirken allein ihn vollendet: 1) in einen Grundakt, welcher jener des Eintritts des Licht-Centrums und der Präcipitation oder Zersprengung des Finstercentrums ist, ein Akt, den die Schrift mit jenem des Zertretens des Kopfs der Schlange bezeichnet und der als solcher freilich nicht das Thun des einzelnen Menschen ist, der sich hiebei nur lassend zu verhalten hat, 2) in einen zweiten Akt, welcher in der subjektiven Tödtung der Glieder dieser Schlange besteht, und bei welchem der Mensch mit dem Christ, 3) endlich in einen dritten Akt, wobei der Mensch für den Christ allein zu wirken hat, und durch welchen — sowie durch den ersten Akt das Princip des Lebens frei wird und durch den zweiten dessen Organe — endlich auch die Werkzeuge dieses Lebens frei werden.

In Rücksicht des Negativen dieses Restaurationsprocesses ist nicht zu übersehen, dass derselbe als Austreibung der bösen Begeistung den Gang von Unten nach Oben nimmt, d. i., dass diese Entgeistung erst in der Region der Werkzeuge, sodann in jener der Organe und zuletzt erst in jener der Principien geschehen und vorgehen muss, wogegen das Positive dieses Processes oder die gute Begeistung gerade den umgekehrten Gang nimmt, und das gute Princip zuerst vom Menschen in seiner Region der Principien Besitz nimmt, sodann in seiner geistigen Region — als jener der Organe —

und zuletzt erst bis in die Region der Werkzeuge — oder die seines Leibes — ein- und vordringt. Diesen drei Momenten des Erlösungs-Processes entspricht der dreifache Name des Erlösers, wie die Kirche ihn uns gibt: als Jesus, Christus, und Mariae Filius.

Der gefallene, **erkrankte** Mensch bedarf eines gottgesandten Erlösers ausser und neben ihm, der sein innerlich gestörtes und gehemmtes Leben erwecke, befreie und in seine ursprüngliche Rechte wieder einsetze, eine Hilfe, die er als ihm frei dargebotene Gabe (Gnade) jedoch sich selbst nehmen kann und soll. Und so löset sich dem Forscher das Räthsel, wie nämlich, nachdem die centrale (innere) Offenbarung Gottes in der Creatur einmal in ihre Latenz getreten, wir eine peripherische (äussere) an ihrer Stelle aufgehen sehen und wie und warum derselbe Gott, dessen wesentlicher Offenbarung der Mensch sein Inneres verschloss, nun von aussen ihm erscheint oder erscheinend sich ihm offenbart und gleich als wäre er nicht das Wesen aller Wesen als Erscheinung dem Menschen geschichtlich entgegentritt. Ist nämlich das Gottesbild im Menschen nur noch potentia vorhanden und lebt dagegen das äussere Welt- oder gar Höllenbild in ihm, so ist ihm so wenig als einem (leiblich) Kranken mit jener ohnmächtigen potentia als blossem aller lebendigen Kräfte entblössten Vermögen geholfen und selbst die Erinnerung an seine Gesundheit, an seinen angebornen Adel sagt schon die Hilfe aus eines sich ihm gestaltenden, von aussen darstellendem Gottes oder einer göttlichen Gestalt und beweiset folglich die Gegenwart oder das kräftige Berührtwerden von dieser Gestalt. Der gefallene Mensch, und freilich nur er, bedarf sohin allerdings eines sich ihm entäussernden, mit ihm sich en niveau stellenden Gottes, eines Gottmenschen, eines Heilandes oder Christus! Und so ist es denn

keineswegs, ein wenn schon unschuldiger Irrthum, religiöser Materialismus, Götzen- oder Bilderdienst, verliebte Thorheit u. s. w., wenn der Christ, der durch Christus und in ihm die Gottheit ersieht, und mit ihm als einer gottgesandten, himmlischen Gestalt zu den höchsten Ideen sich emporschwingt,« wenn, sage ich, der Christ glaubt und glaubend inne wird, dass er wirklich nur an und in ihr sich emporschwingt, denn das Wesen der Christen-Religion ist eben nur Christus-Religion oder wie die Gegner sagen: Christolatrie. Plato lässt seinen Sokrates sagen, dass uns die Tugend nur durch Einfluss oder als Gabe Gottes zu Theil werde, und dass der Umgang und die blosse Nähe eines göttlich gesinnten Mannes uns zum Guten behilflich und förderlich sei. Nun glauben aber die Christen eben an die innere Gegenwart eines solchen verstorbenen und doch lebenden Helden- und Siegesfürsten (Apostelgesch. 25, 19) und dieser Glaube ist es, der ihnen hilft, weil sie glaubend diesen Gegenwärtigen erfahren und inne werden. Denn glaubend berühren sie wirklich diese himmlische, kräftige Gestalt und ohne Berührung gibt es ja kein Wirken, kein Erfahren. Durch Glauben öffnen sie ihr Inneres, ihr Gemüth diesem himmlischen Gemüthe und eignen sich dieses oder vielmehr Ihm mit all' seinen Kräften, mit dem ganzen Schatze seiner ewigen Lebensfülle, an und ein. Und so wie die geringste Oeffnung eines finstern Gemaches dem selbes beleuchtenden Sonnenbild Eingang schafft, so schafft die leiseste Berührung dieses himmlischen Gemüthes jenem den Eingang in uns. Eine Berührung, Oeffnung oder en rapport Setzung, die bekanntlich im Gebet geschieht, und einen zwar innerlich und heimlich, aber ganz natürlich vor sich gehenden Lebensverkehr andeutet, der in der That nur dann (im gemeinen Sinne des Wortes) wunderbar sein würde, falls er nach einem andern Gesetze statt fände. —

Um von der Vernünftigkeit der Lehre von der Menschwerdung Gottes, des Verbum caro factum, sich zu überzeugen, ist es vor Allem nöthig, an dem Satze von der Untrennbarkeit des Geistes und seines Wesens in ihrer gemeinschaftlichen Substanzirung festzuhalten, so wie, dass, wenn schon letzteres in Bezug auf ersteren als selbstlos und unpersönlich zu achten ist, dasselbe doch in der Lebenseinigung mit dem Geiste seiner Persönlichkeit theilhaft, obschon nicht Theil derselben, wird. Diese Untrennbarkeit und Union des Geistes und Wesens — der Natur — gilt vor Allem von Gott und zwar so, dass nur in ihm beide in ihrer Unterschiedenheit absolut Eins sind, wogegen diese Einigkeit beider in der Creatur nur durch ihr Theilhaftwerden an jener in Gott statt findet. Diese Unterschiedenheit wie Einheit sprechen die Schrift und die Kirche mit der grössten Bestimmtheit damit aus, dass sie von Gott als einem dreipersönlichen Geist und seinem Wesen — seiner Natur — sprechen, welchem er als seinem Himmel inwohnt. Zum Verständniss des Verbum Caro factum ist ferner die Einsicht nothwendig, dass aus diesem göttlichen creirenden Wesen als natura creans oder naturans zwar das geschaffene Wesen entsteht, und in ihm als substantia distincta und nicht separata nur besteht, dass aber zwischen beiden keine Homusie statt findet, dass also die schaffende Substanz, wenn sie auch in die geschaffene eingeht und ihre Gestalt annimmt, doch unvermischbar mit ihr besteht. Endlich hat man sich aber auch davon zu überzeugen, dass die geschaffene Substanz bei ihrem Hervorgang aus der schaffenden die unauflösliche Einigung mit letzterer nicht schon hatte, welche der Creatur zwar durch eigenes Thun aufgegeben war, jedoch nur so, dass hiemit der tiefere Eingang der schaffenden Substanz in die geschaffene möglich wurde. Da der Mensch das Central- oder Schlussgeschöpf ist, so war jener Eingang der

schaffenden Substanz unmittelbar auch nur in ihn nöthig, weil hiedurch doch mittelbar die gesammte Creation an demselben Theil nehmen und hiemit der Zweck derselben, nämlich ihr unauflösliches und unfallbares Bestehen vor Gott, erreicht werden konnte. Ausserdem würde der Mensch nur als Postscript der Schöpfung und als das Erratum der gefallenen Engel corrigirend gedacht werden. Jener Eingang würde auch ohne geschehenen Abfall der Creatur geschehen sein, musste aber nach demselben nur auf andere Weise geschehen. Da nämlich durch den Abfall des Menschen seine himmlische zu Gottes Bild geschaffene aber nicht fixirte Substanz verblich und in den Zustand der Nichtsubstantialität zurückging, so konnte die Wiedererweckung dieser verblichenen, in den stillen Tod gegangenen Substanz nur durch Eingang der schaffenden Substanz in jene so wie durch Tödtung der nur im Tod der ersten Substanz entstandenen und bestandenen zweiten Leiblichkeit geschehen. Wenn es nun heisst, dass beide, die ungeschaffene Substanz und die verblichene geschaffene menschliche in Maria in eine Person zusammengegangen seien, d. h. die göttliche Natur und die menschliche, so muss man nicht von einer Leibwerdung des Wortes in dem Sinne sprechen, als ob dieses Wort, welches Geist und Leben ist, selber zum Wesen geworden wäre, wenn es gleich dieses Wesens Geist und Leben wurde. Das Wort führte die ungeschaffene Wesenheit in die geschaffene verblichene ein, ohne unmittelbar in dieses verblichene geschaffene himmlische Wesen einzugehen. Vor diesem Eingang war die creirende göttliche Wesenheit unpersont und auch in dieser Personung blieb sie doch immer den göttlichen Personen untergeordnet. Da die creirende Wesenheit mit der creirten sich nicht vermischt, so gibt jene, wenn sie gleich dieser inwohnt, doch ihre uncreatürliche Freiheit, ihr Sein und Wirken in der Unermesslichkeit nicht auf.

Die christliche Religion anerkennt eigentlich nur ein Wunder, auf welches alle andern Wunder sich beziehen und von ihm allein Bedeutung und Wahrheit erhalten können, nämlich das Wunder der Menschwerdung Gottes oder der Christwerdung Jesu.

Der Sturz des stolzen Lucifer ging Gott nicht zu Herzen, wohl aber der Fall des schwachen, durch Sinnlichkeit verführten Menschen. Indem aber dieser Fall Gott zu Herzen ging, ging sofort die rettende, helfende Liebe von seinem Herzen aus und fing mit der Menschwerdung — denn diese fing im Momente des Falls an — das Werk der Versöhnung, d. i. der unauflösbaren Wiedervereinigung Gottes mit dem Menschen, und durch ihn mit der Welt an. Ein Werk, welches die fortgehende Weltgeschichte im Grossen wie die Geschichte des Lebens jedes einzelnen Menschen im Kleinen ist. Die Liebe ist und war, wie Johannes sagt, bei Gott, als er die Welt und den Menschen schuf, als aber der Mensch fiel, ging sie von Gott aus und kam als erlösendes Wort in die Welt.

Man könnte sagen, dass im Momente des Falls des Menschen Gottes Herz sich an ihm versah, jedoch hier in dem dem gewöhnlichen entgegengesetzten Sinne, weil nämlich das Unförmliche hiemit wieder reformirt wurde. Der Strahl der göttlichen Liebe, Jesus — nach der Deutung der Ebräer — ging nämlich im Momente des Falls sofort in die Sophia als die eigentliche Matrix aller Urbilder, und ward im Urbild des Menschen zum Geistmenschen, so wie himit die natürliche Menschwerdung in der Zeit begann. Hierauf beruht der dreifache Name des Erlösers als Jesus, Christus und Mariä Sohn.

Paulus spricht von einem Initium substantiae Christi im Wachsthum des Bildes Gottes. Denn die Menschwerdung des Wortes, welche mit Christo anfing, setzt sich als ein lebendiger Process, entsprechend der Fortsetzung der Sünde von Anfang, bis zum Ablauf der Weltzeit fort. Weil die meisten Theologen diese Fortsetzung, welche in jedem einzelnen Menschen bemerkbar und also ein Gegenwärtiges ist, nicht mehr kannten, konnten sie auch nur mehr von einem vergangenen oder todten Christus sagen.

Die Dinge des Christenthums sind nicht solche, die vorübergegangen und verschollen sind, sondern Dinge, die beständig in und ausser uns vorgehen. Wie denn der Christ schon war, ehe er geboren ward, und ist, nachdem er gestorben ist. Wie der Mensch Christum einen Herrn nur heissen kann durch seinen Geist, der in ihm ist, so kann er dem Geist nur lügen mittelst des Geistes des Widerchristes, der in ihm ist.

Der innere Hang, zu fallen und zu vergehen, wird sich in allen zeitlichen Wesen bemerkbar machen, jedoch auf verschiedene Weise, je nachdem diese Wesen ihrem Ursprunge nach nur zu einer indirekten Gemeinschaft mit dem schöpferischen Princip bestimmt waren, oder je nachdem diese Wesen, wie der Mensch, ihrem Ursprunge nach zu einer direkten und völligen Gemeinschaft mit Gott bestimmt waren. Die direkte, völlige, totale Aktion ist hier die centrale Aktion, welche auch öfter das Wort genannt wird. Das ursprüngliche zeitliche Werk des Urmenschen war, alle Strahlen dieser centralen Aktion — des Wortes — nach und nach in seinem Wesen zu vereinigen und also das Wort in sich Mensch werden zn lassen: Nachdem der Mensch diese

Menschwerdung des Wortes vernachlässigt hatte, übernahm dieselbe Gott selbst. Hier erhalten wir zugleich Licht über den Unterschied zwischen Creation und Emanation. Ein erschaffenes Wesen ist nämlich dasjenige, welches, indem es aus seinem Zeugeprincip hervorgeht, sich in seiner Aktion von ihm geschieden findet, was beweist, dass es nicht unmittelbar aus diesem Princip hervorgegangen ist. Das emanirte Wesen hingegen ist dasjenige, welches, direkt aus seinem Princip hervorgegangen, in direkten Bezug zu ihm tritt oder treten kann.

Der gefallene Mensch befindet sich nicht in der wahren Zeit, die man auch die ewige nennen kann, nicht im ewigen Leben, sondern in der Scheinzeit. In dem Begriffe der Scheinzeit findet sich aber jener einer möglichen Erlösung oder Reintegration mitbegriffen und die zeitliche Natur zeigt sich folglich als die erste Religion. Es ist die barmherzige Liebe, welche mit ihren verirrten Kindern temporisirt, und das elementarische Wasser, von Steffens die Thräne der Natur genannt, kann also aus demselben Grunde die erste Thräne dieser Liebe genannt werden. In der That, wie die direkte Gemeinschaft des in dieser Zeit eingeschlossenen Wesens sich als mittelbare Gemeinschaft darstellt, so bietet sich uns die Idee eines Mittlers dar als der Faden der Ariadne, von dem Augenblicke an, in welchem wir in diese Zeit eintreten. Da diese mittelbare Gemeinschaft mehr äusserlich, d. h. mehr erniedrigt oder niedergedrückt ist als die unmittelbare Gemeinschaft, so folgt, dass das Centrum selbst, insofern es seine aktive Gemeinschaft mit dem herabgesetzten Wesen unterhält, sich gleichfalls in einer Art Erniedrigung oder Herabsetzung befindet; eine Erniedrigung, welche man dennoch unrecht haben würde, für etwas Anderes zu halten, als für eine von diesem Centrum herabsteigende Emanation

(Amor descendit), welches Centrum sich durch diese Emanation oder dieses Herabsteigen zum Organe macht oder gestaltet, ohne doch aufzuhören, Centrum oder Princip zu sein.

Indem diese Emanation ihre entwickelten Kräfte, ihre Herrlichkeit innehält, suspendirt, indem sie ihre Heimath verlässt, sich expatriirt, führt sie sich zurück in den unscheinbaren Zustand des Keims oder der Wurzel, um sich in die gefallenen Wesen einsäen zu können, damit sie durch ihr Wiederaufsteigen oder ihr Wachsthum jene Kräfte in und durch sich selbst wieder zu vereinen und zu heben vermögen in die wahre Zeit, wie der Same eines Baumes, indem er in seiner Collektiv-Einheit die zerstreuten und in der Zerstreuung unterdrückten wachsthümlichen Kräfte vereint und sie mit sich über die Erde emporführt. Man betrachte hier die Sorgfalt dieser Liebe! Denn indem dieses gebärende Centrum wiedergebärend wird, d. h., indem es tiefer in sein eigenes Wesen hineingeht, um darin diese wiedergebärende Emanation zu schöpfen, findet es durch dieses das Mittel, auch tiefer in demselben Verhältnisse einzugehen in die wiederherzustellenden Wesen, so dass diese nach ihrer Wiederherstellung oder Reintegration sich inniger vereint und höher erhoben in ihr schaffendes Centrum finden werden, als sie es vor ihrem Fall oder Abfall waren, und dass sie sich von nun an untrennbar, unfallbar in dem Leben des Centrums finden werden, beiläufig wie wir die organisirende Natur immer einen verletzten Theil des Organismus stärken und ihn für die Zukunft weniger verwundbar machen sehen.

Der dem Menschen gegebene belebende Hauch war nach der Genesis nicht eine Creation, sondern eine Emanation, und diese Emanation hätte alles übrige Geschaffene dieses Menschen gründen und erheben sollen und durch ihn alles

Geschöpf in die Höhe des unerschaffenen Wesens. Nachdem also der Mensch durch seinen Fall diesen göttlichen Hauch gleichsam vergraben hat unter den Schutt seines erschaffenen Theils, und nachdem er sich gänzlich dadurch creaturisirt hat, ist durch ihn dieses von Seiten Gottes beabsichtigte und erwartete Wiederaufsteigen rückgängig gemacht worden. Dieser Hauch musste also von Neuem erweckt werden, damit der ganze Mensch von einem natürlichen und erschaffenen Menschen zu einem Geistmenschen und endlich zu einem Kinde Gottes erhoben werden konnte. Denn die Emanation steht in eben demselben Verhältnisse zu der Generation, wie die Faktion eines Werkes zu der Creation.

Wenn man das Wort Schwere als Gewicht nimmt, welches auf ein Wesen drückt, so ist klar, dass wie die Luft nur auf die Körper drückt, die leer von ihr sind, welche diese Luft nicht erfüllt, auch der Geist (das göttliche Wort) nur insofern auf unsere Seele drückt, als sie sich von demselben leer findet, oder als sie diesem Geiste, diesem Worte oder Hauch den Zugang verschlossen hält. In diesem Sinne sagt uns der h. Paulus, dass wir nur dann unter diesem Gesetze stehen, und nur dann seinen Druck empfinden, wenn der Geist dieses Gesetzes uns nicht erfüllt und nicht trägt.

Nicht die bloss deistische oder theistische Idee eines Gottes, wie Einige sagen, oder der Glaube an denselben, wie Andere behaupten, sondern der Glaube an einen Befreier, Erlöser, Christ, ist es, der dem Menschen die Erforschung nach Wahrheit sowohl als das Erringen der Tugend möglich, d. h. sein eigenes Thun hiebei effektiv macht. Was Kant in dieser Hinsicht von einem Glauben an Gott, als die moralische Gesinnung bedingend, zum Theil richtig,

sagt, gilt eigentlich und unmittelbar vom Glauben an einen Christ. Wäre die Wahrheit, wäre das moralische, d. i. das göttliche Gesetz nicht wieder Mensch worden, und hätte sich dieses moralische Gesetz in seiner und durch seine Menschwerdung nicht das Naturgesetz subjicirt, so könnte es auch kein aufrichtiges, zweifelloses Streben nach Wahrheit, keine aufrichtige moralische Gesinnung geben, welchen beiden klar oder dunkel, entweder die Hoffnung — als beginnender Glaube — einer künftigen und sich erweisenden Menschwerdung, oder die Ueberzeugung von einer solchen als einer bereits geschehenen, d. h. begonnenen zum Grunde liegt, und mit dieser Ueberzeugung die Zuversicht, durch Anschliessen und Theilhaftwerden an und mit jenem Individuum, in welchem die Menschwerdung des moralichen Gesetzes begonnen, diesen Process in sich und in Andern — per infectionen vitae — fortsetzen zu können. In dieser Hinsicht ist es allerdings wahr und streng erweislich, dass z. B. allen Moraldoktrinen so wie allen Gotteslehren dieselbe eine Idee eines Christs zu Grunde liegen muss, und dass, wo dieses nicht der Fall ist, eine solche Moral den Namen einer Antimoral und eine solche Gotteslehre den Namen einer gottlosen Lehre verdient.

Was Gott einmal beschlossen hat, wird durchgeführt. Der Mensch war bestimmt zur Union mit Gott, und er musste in sie geführt werden, trotzdem dass Adam von ihm abfiel.

Eine Hauptursache des Missverständnisses der Begriffe der Versöhnung und Versöhntheit liegt darin, dass man sie nur immer in Bezug eines Seienden auf ein anderes nahm, d. h. emanent, als Relation zweier unterschiedener Wesen, und nicht, wie man gesollt hätte, zuerst immanent. Man

mag nun das Wort Sohn von Söhnen oder das Wort Söhnen von Sohn ableiten, so gilt doch allgemein, dass jedes Selbstischseiende als Genitor nur mittelst seines normalen Genitus sich vollendet, so wie umgekehrt, dass dieses Seiende durch abnorme Eingeburt in den unversöhnten Zustand sich versetzt. Der kirchliche Begriff vom göttlichen Ternar blieb unbegriffen, weil man die Relation des Genitor und Genitus sich nur relativ dachte. Die Worte Sohn, Söhnung, Sonne, Sonntag haben eine Wurzel, so wie asunder und Sünde das Negative davon sind.

Meister Eckart sagt, dass der Vater immer nur dahin treibe und jage, dass sein Sohn geboren werde. Er durchschaut alle Wesen bis in seinen innersten Grund, um den Sohn zu finden, und er lässt Keinem Frieden, bis er ihn gefunden hat. Man kann sagen, dass der ewige theogonische Process ein ewiger Versöhnungsprocess ist, nicht im Sinne der Inder, als ob Gott, ewig von sich abfallend, ewig sich sühne, sondern in jenem Sinne, in welchem man sagen muss, dass die legitime Generation den Seienden vollendet, die abnorme Zeugung aber das Grimmfeuer der Unversöhnlichkeit aufgehen macht, sei es emanent, sei es immanent. Die Moralisten würden längst ihr langweiliges Gerede über den kategorischen Imperativ aufgegeben haben, wenn sie sich zu der Einsicht hätten erschwingen können, dass er nichts Anderes ist als die Forderung des Vaters, den Sohn zu gebären, sich in der Lebensgeburt zu vollenden. Man begreift nun, dass der Mensch, wenn er durch einen Missbrauch seines Willens sich in eine illegitime Geburt eingeführt hat, sofort der Zeugepotenzen des guten Grundes verlustig geworden, und dass er in sich und für sich ohne Hilfe keinen neuen Grund mehr zeugen, sondern nur den erzeugten fortsetzen kann. Jene verlorene Macht, Kinder

Gottes zu werden, konnte dem Menschen nur damit gegeben werden, dass Gott selbst als Mensch die Sünde tödtete und den Tod besiegend allen übrigen Menschen die Bresche offen zurückliess. Daher die Nothwendigkeit der Menschwerdung und des Todes. Eine Creatur, die einmal böse ist, kann nicht bloss in einer Relation böse sein, sondern sie ist es in allen dreien zugleich. Die Integrität der einen setzt die der anderen voraus, so dass sie also zugleich und durcheinander ganz sind, wenn gleich in der Restauration eine Succession nothwendig ist.

Jede Creatur ist trotz ihrer Endlichkeit der Vollendung fähig. Sie ist vollendet, wenn sie ihrem Begriffe entspricht. Auf der Verwechselung der Vollendtheit und der Absolutheit beruht die falsche Vorstellung Kants von der Unsterblichkeit, welche er darauf gründet, dass der Mensch seine Idee nie erreichen könne, sondern ihr ewig nachlaufen müsse, gleich dem ewigen Juden. Diess ist nichts Anderes als eine ewige Hinausschiebung der Vollendung und der Versöhnung, nicht viel besser als eine ewige Verdammniss.

Der Erlöser erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt tritt, sei es nun, dass dieser Mensch von ihm gehört hat oder nicht, denn Christus ist als Gott central und wirkt wie die Sonne, auch wenn sie von Wolken verhüllt ist. Wenn dem Menschen nicht das Licht, die Wahrheit zu erkennen, aus Gnade gegeben würde, so würde er nicht einmal den Kampf mit dem Bösen beginnen, geschweige den Sieg erringen können.

Das seiner ursprünglichen Freiheit verlustig gewordene, aus der Region der Mitwirker in die der bloss werkzeuglichen

Wirker gefallene Mensch bedarf allerdings eines zwar selbst freien, aber frei in diese Region des werkzeuglichen Wirkens eingetretenen, sich dieser somit gleichsetzenden Mitwirkers. Hätte das Centrum als Alleinwirker sich nicht dem gefallenen Mitwirker gleich, zum Mitwirker, gemacht, hätte das Princip sich nicht zum Organ gemacht, ohne dass es darum aufhörte, Princip zu bleiben, und hätte sich dasselbe als solches — als Christ — nicht selbst bis in die Region des werkzeuglichen Wirkens herabgelassen (Mariä Sohn), so hätte auch der Mensch in seine ursprüngliche Divinität — als Organ Gottes — nicht rehabilitirt werden können.

Die Theologen sollten das Augenmerk der Menschen nicht bloss auf jenen einzelnen Moment der Manifestation des Mittlers, welcher sich in seiner räumlich-zeitlich beschränkten Gegenwart darstellte, beschränkt halten, sondern zugleich auf die Universalität dieser Manifestation richten, weil derselbe Mittler in jeder Zeit und in jedem Orte, nur auf andere Weise, sowohl vor als nach jener Centralmanifestation als tiefster Entäusserung und hiemit als Anfangspunkt der grössesten Expansion, sichtbar sein musste und sein muss.

Eine Erlösungsanstalt für den Menschen für entbehrlich erklären, heisst alle Religion für entbehrlich erklären, weil nicht bloss der christlichen Religion, sondern allen Religionen, klar oder dunkel, wahr oder entstellt, der Begriff einer Vermittelung zum Grunde liegt, als Aufhebung desjenigen, was die freie totale Aktions- oder Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Menschen aufgehoben hält, also als Aufhebung jenes Schlusses, welcher den Menschen ausser jener totalen Gemeinschaft ausgeschlossen und insofern in einer anderen Region beschlossen hält.

Der Mensch sollte als Organ Gottes Gott mit der nichtintelligenten Natur als Werkzeug vermitteln. Durch seinen Abfall von Gott — vom moralischen Gesetze —, somit durch Entmenschlichung des letzteren, empörte sich auch die nichtintelligente Natur gegen den Menschen und nur durch Wiedermenschwerdung des moralischen Gesetzes konnte auch diese Natur dem Menschen wieder rechtlich subjicirt, die falsche Spontaneität derselben gleich einer erhobenen Windsbraut gestillt, die dem Menschen persönlich wordene Natur ihm wieder sachlich werden. Denn der Mensch war durch den Verlust seiner Herrschaft über die Natur naturlahm geworden.

Man muss sich sowohl gegen die Vermengung des Begriffs der geistigen Menschwerdung mit jenem der leiblich-irdischen als gegen beider Trennung verwahren. Nicht über den Begriff des Gesalbten, des Gottessohnes und Messias, war der Streit zwischen den Juden und den Christen, sondern nur darüber, ob dieser Zimmermannssohn der Christ sei oder nicht.

Der Abfall des im Namen Jesu versehenen Menschen ging Gott zu Herzen und darum wurde im Momente des Falles des Menschen, in welchem der Mensch aus Gottes Idea wich und die Anlage zur Reproduktion in ihm verblich, Jesus — der Ausgang und die Bewegung des Herzens Gottes —, in das ewig vor Gott seiende Urbild des Menschen eingehend, zum Christ, d. i. geistig Mensch. So wie der Mensch aus seiner hohen Stelle wich, musste nämlich ein anderer und kräftigerer Agent diese verlassene Stelle — diesen Thron — sofort einnehmen.

Das absolut höchste Wesen vermag mit dem von ihm geschaffenen Wesen nur in Union zu treten durch Aufnahme desselben in dasselbe Vorbild, welchem Gott als seiner Wohnstätte inwohnt. Sollte daher der Mensch vor Gott bestehen, so musste er in der Idea (Sophia) Gottes conform bestehen. Durch den Abfall war aber der Mensch aus der Idea, sie aus ihm, gewichen und ihre Reunion konnte nun nur dadurch bewirkt werden, dass sich das schaffende Wort gleichsam selbst in's Mittel schlug, indem es in die Idea einging und die Wiedererweckung des erloschenen Abbildes effektuirte.

Die geistige Menschwerdung, das Werden des Jesus zum Christ geschah demnach momentan — ausserzeitlich — und nur von ihr aus wurde der successive Descensus bis zur leiblichen Menschwerdung und zum Tode so wie von da an wieder der successive Ascensus begründet und möglich gemacht.

Der erste Moment des Eingangs des Jesus aus Gottes Herz wird durch Paulus als ein ewiges Versehen des noch nicht creatürlichen Urbildes des Menschen vor der Welt Gründung angezeigt, so wie im Falle des Menschen der zweite Moment eintrat, in der Empfängniss Mariä der dritte. Hier zeigt sich das Mysterium der Triplicität des Charakters des Erlösers, welche die Kirche mit dem Namen: Jesus, Christus und Mariä Sohn bezeichnet.

Die wahrhafte, vollendete Höhe wendet sich immer zur wahrhaften Tiefe, so wie diese als die vollendete Tiefe sich immer zur Höhe wendet und der allmächtige Gott ist darum auch der allbarmherzige.

Wie nun nur die Abkehr von Gott Herz und Kopf entzweit und getrennt hält, so vermag nur die Zukehr zu Gott diese Trennung als inneren Zwiespalt oder Spannung wieder aufzuheben oder zu lösen. Der Begriff des Erlösers des Menschen kann darum auch kein anderer sein, als der Begriff desjenigen, welcher ihn durch seine innere Berührung von diesem Zwiespalt und dieser Spannung befreit und diese Spannung in Einwesigkeit löset, indem er das Herz des Menschen von den Banden der Finsterniss, seinen Kopf von der Bindung an die Kälte frei macht und hiemit als Heros und Eros zugleich die ursprüngliche androgyne Einwesigkeit von Liebe und Licht im Menschen wieder herstellt. Man kann darum sagen, dass jeder Mensch aufhört, Nichtchrist zu sein, so wie mit seiner inneren Spannung in sich auch sein Gespanntsein mit andern Menschen, mit der Natur und mit Gott nachlässt.

So wie der Mensch aus der Einheit und diese aus ihm gewichen ist, so hat er die innere Begründung verloren, und es tritt somit für ihn das Bedürfniss der hilfreichen Berührung mit einem Wesen ein, welches ihn seiner Begründung wieder theilhaft machen kann. Der unfrei gewordene Mensch bedarf der Hilfe eines freien Wesens, um wieder befreit zu werden. Wer gefallen ist und wieder erhoben werden will, der muss sich vor Allem gegen Jenen demüthigen, der ihn wieder erheben kann und soll, weil dieses Vertiefen des Empfängers gegen den Geber diesem allein das Geben möglich macht.

Das Christenthum kann nur als Integration oder Reintegration des Desintegrirten vernünftig gefasst werden. Für die Integration gilt nun als erstes Gesetz, dass der Integra-

tor, wenn er in den Desintegrirten oder der Integration seines Daseins Bedürftigen eingehen und dessen Desintegrität aufheben soll, sich vorerst selbst frei dem Desintegrirten zu conformiren hat, nicht so zwar, dass er seine Integrität im Wesen aufgibt, doch so, dass er deren volle Manifestation suspendirt, indem er sich dem erkrankten hilfsbedürftigen Wesen gleichsam als Same einsäet und in ihm anscheinend untergeht, um mit ihm sich wieder zu seinen Potenzen zu erheben. Ich habe die Macht, sagt Christus, mein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen. Hier also tritt der paradox scheinende Fall ein, wo die Erscheinung dem Wesen nicht entspricht, der Fall einer anscheinenden Nichtidentität der Figur und des Wesens. Befindet sich aber der Mensch als Zeitwesen im desintegrirten Zustande, somit in einer beschränkten, unvollen Existenzweise, so begreift man, dass derselbe weder, sich gelassen, sich selbst in die Integrität seines Seins zu führen, noch auch nur seine Nichtintegrität inne zu werden vermöchte ohne die Berührung, effektive Gegenwart und Assistenz eines integren Wesens. Wenn aber nur der Selbstintegre die Macht der Integration hat, so kann derselbe diese Macht nur unter der Bedingung seiner Conformation mit dem zu integrirenden Menschen effektiv machen. Gott wurde daher Mensch oder nahm die Menschennatur an, um dem Menschen die von ihm verlorene Macht wieder zu geben, Gottes Kind und Bild zu werden. Wäre aber der Sohn Gottes als Gesandter nicht zugleich der Gott-Sohn, so könnte er uns diese Macht nicht bringen, wäre der Erlöser und Integrator meines Seins nicht zugleich dessen Wurzel, so könnte er, indem er sich mit mir vereint, mich nicht wieder mit meiner Wurzel vereinen. Nur der absolut Reine kann die Form und das Wesen des Menschen zugleich annehmen. Da der Unreine nur die Form des Menschen annehmen kann, so bleibt das Bestre-

ben der gänzlichen Incarnation des Lügenwortes nur ein tantalisches.

Indem aber der Integrator sich dem zu Integrirenden gleich macht, nimmt er mit dem Zeichen der Desintegrität auch alle ihre Folgen, zwar nicht in sich, wohl aber als eine Last auf sich, und die Integration zeigt sich uns somit zugleich als Derivation. Nur das Gesunde kann das Kranke heilen.

Das frei übernommene, somit aktive Leiden der Liebe als freies Mitleiden muss wohl von dem unfreien passiven Leiden unterschieden werden. Nur jenes ist ein produktives Wirken. Aus sich konnte der Mensch nicht zu dem freien Mitleiden kommen, weil nichts Geringeres als Gottes Liebe nöthig war, um das Verbrechen zu einem mitleidenswerthen Gebrechen, die Sünde zu einer heilbaren Krankheit gleichsam zu mildern. Darum konnte der Mensch nur durch Theilhaftwerden der Liebe Gottes auch in der tiefsten, der Gewissens-Noth sich dem Menschen als Freund zeigen. Wirklich sehen wir aber auch den Menschen in demselben Verhältnisse, in welchem er in seiner Reintegration Fortschritte macht, in welchem er sich inniger mit dem grossen Reintegrator und centralen mitleidenden Mitwirker vereinigt, minder von den Menschen, ja von der Natur leiden, als vielmehr für beide. Wir überzeugen uns hiemit, dass die Befreiung des Menschen vom unfreien Leiden keinen andern Zweck hat, als vorerst ihn zur freien Uebernahme jenes aktiven Mitleidens zu befähigen, folglich in seiner partiellen Sphäre auf ähnliche Weise ihn zum befreienden Mitwirker für die noch unfrei leidenden intelligenten und nichtintelligenten Wesen zu erheben und zu bekräftigen, als der allgemeine und centrale Mitwirker diese Funktion in der uni-

versellen Sphäre ausübt, dessen Organ hiemit jener Mensch in seiner untergeordneten Sphäre ist. Endlich gelangen wir aus diesem Standpunkt zur Einsicht, dass Gott nicht will, dass der Mensch als Sünder von Gott unfrei leide, so wie er überhaupt nicht will, dass der Mensch sich gegen ihn oder in seinem Dienste unfrei befinde, sondern dass er die Befähigung erlange, durch freie Theilnahme an seinem — der menschgewordenen Liebe — freiübernommenen Leiden, durch dieses göttliche leidende Mitwirken, auch zur Theilnahme am göttlichen freudigen Mitwirken zu gelangen und zwar zuerst in sich selber und dann auch ausser sich. Denn was hier Leiden ist, das ist doch nur die Gegenwirkung des Todes gegen das Leben, dessen Aufhebung der Sieg des letzteren ist.

Unsere Religion macht uns von dem ganzen Jammer irdischer und zeitlicher Leiden, mit einemmale und zwar damit frei, dass sie ein tieferes über und inner aller Zeit nach Befreiung und Erlösung hinaus greifendes, die Zeitschranke hiemit gleichsam zersprengendes Leiden in uns erweckt und unterhält, welches allein uns über alle jene Zeitleiden zu erheben und erhoben, somit herzfrei von ihnen zu erhalten vermag. Seine freie Uebernahme dieses tieferen Leidens der Liebe erhebt den Menschen zur Würde eines Gehilfen dieser Liebe, welche Gott ist. Mit Recht betrachtet darum unsere Religion jeden Menschen noch als ungeboren oder als lebendig todt, welcher dieses Leiden noch nicht oder auch nicht mehr inne wird, in dessen Bezug auch allein alle Zeitleiden religiöse Bedeutung und Geltung erlangen können. In diesem Sinne gilt auch allein das Wort der h. Theresia: souffrir ou mourir, oder die Behauptung des Physiologen Darwin, dass das Radical jeder Lebensempfindung der Schmerz sei. Dii omnia laboribus et doloribus vendunt.

Nur Gott selbst kann erlösen, weil nur er mich mit meiner Wurzel vereinen kann.

Es heisst von unserem Erlöser, dass er unsere Schuld auf sich genommen habe. Dieses Leiden ist ein freiübernommenes, es ist Liebe und Liebe ist nicht Leidenschaft im Sinne einer Passion. Wenn diese Liebe auf solche Weise wirkt und einen Theil der bindenden Aktion auf sich nimmt, so ruft diese Liebe in dem zu Befreienden das Vermögen wieder hervor, frei ihr eigenes — zu tilgen und den Schmerz der Tilgung frei, also aus Liebe zu übernehmen. Diese einfache Darstellung des Erlösungsprocesses zeigt, dass uns der Schmerz der Entsagung, des Opfers nicht erlassen ist, sondern dass uns die Liebe des Befreiers nur von der Erstarrung entbunden und das Vermögen gegeben hat, frei und mit Liebe das Kreuz des Herrn auf uns zu nehmen. Wie das freiübernommene Leiden der göttlichen Liebe kein passives Leiden ist, so vermag nun auch der Sünder, frei sein Opfer zu bringen, und die Mortification und Selbstkreuzigung, zu welcher ihm das Vermögen durch göttliche Liebe gegeben ist, hat eine Würde und einen Adel, von welchen der Nichtchrist keinen Begriff hat. Denn eben das Leiden aus Liebe ist das Geheimniss und die Erfindung des Christenthums. Und hier hat uns die Philosophie auf einen Moment geführt, wo die Flachheit der Speculation gleichen Schritt halten muss mit der religiösen Gefühllosigkeit. Hier muss Jeder, der das Christenthum nicht praktisch kennt, wie der Blinde von der Farbe sprechen.

Als der Mensch von Gott abfiel, als er durch Abkehr und Nichteingang seines Willens in die Idea. die Verbindung

mit ihr nicht zu Stande brachte, die Idea hiemit von ihm wich und sein himmlisches ihm zugeschaffenes Wesen verblich, so konnte ihm nicht anders gerathen, das Bild Gottes nicht anders wieder creatürlich in ihm lebhaft und leibhaft werden, als durch einen neuen, bezüglich auf den Schöpfungsakt tieferen göttlichen Akt, durch welchen das schaffende im Ternar zwar ewig bleibende Lichtprincip — in die Idea als in das verblichene Urbild des Menschen eingehend — das von ihr abgewichene und verblichene creatürliche Wesen neuerdings anzog, selber zur Creatur ward — was eben das Verbum caro factum besagt —, hiemit aber als Eros und Heros die Creatur mit der Idea unauflösbar oder sacramental vermälte. Mit Recht sagt darum J. Böhme mit älteren Theologen, dass dieser tiefer gefasste göttliche Akt als Akt der errettenden und restaurirenden Liebe das absolut grösste Wunder ist, und ein grösseres als der Schöpfungsakt selber, weil bei diesem das Wort sich nicht zum Ausgang in die Wesenheit bewegte, und weil erst durch diesen Akt der Mensch als Gottesbild unmittelbar, mittelbar aber die gesammte Creation unauflöslich und unfallbar vor Gott fixirt, der Zweck der Schöpfung hiemit erreicht, und diese vollendet werden konnte. Vollendet dadurch, dass Gott sein Wort, durch welches jene erste unmittelbare Setzung der Creatur vor Gott geschah, zugleich auch vor und unter sich in die Wesenheit setzte, damit dasselbe, in die von ihm abgewichene Creatur eingehend, diese in und mit sich gleichfalls vor Gott wieder erhebe und in diesem Erhobensein erhalte. Denn es ist Gottes Wohlgefallen gewesen, sagt Paulus, dass in ihm alle Gottesfülle leibhaft wohne und er derjenige sein sollte, in welchem und durch welchen Alles, was im Himmel und was auf der Erde ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, alle Throne, Herrschaften und Mächte, als durch ein Haupt zu einem ferner unzerreiss-

baren System zusammengefasst, inbegriffen, einverleibt und consolidirt werde. Ohne diesen christlichen Begriff des Seins des Wortes in und vor Gott zugleich, über dem Wesen und in dem Wesen, ist weder die Erlösung der gefallenen Creatur noch überhaupt ihre Fixation vor Gott zu begreifen.

Erwägt man, dass nach der Schrift der Mensch ewig im Namen Jesus in göttlicher Weisheit — ohne Creatur, gleichsam in magischer Inbildung — gesehen, dass der Mensch in diesem versehen ward, — was von keinem Engel oder keiner andern Intelligenz behauptet wird, — erwägt man, dass nach der Behauptung des Apostels die Engel gelüstet, die Geheimnisse des Reiches Gottes in der Gemeine der Menschen enthüllt zu schauen, und dass diesen sogar das Richteramt über die Engel übertragen wird —, erwägt man endlich, dass, gemäss der Schrift, die gesammte Creatur auf die Offenbarung des Gottesbildes im Menschen als den Aufgang eines Lichtes harrt, von dem sie allein ihre eigene Verklärung erwartet, indem ihre Integrität in solidarem Verbande mit der Integrität des Menschen steht, erwägt man alle diese Behauptungen der Schrift, so wird man sich der Ueberzeugung nahe befinden, dass die höchste Dignität und Virtualität dem Menschen darum bestimmt war, weil derselbe gleichsam den Schlussstein bilden sollte, und zwar auch abgesehen von jener Katastrophe, in Folge welcher diesem Menschen die Funktion eines Restaurators übertragen wurde. Die höhere Potenzirung des Menschen als Geschöpfs entspricht der tieferen Fassung des Schöpfers bei seiner Schaffung, welche eben durch jenes Versehensein des Menschen in Jesus ausgesprochen ist.

In Rücksicht des solidaren Verbandes der Integrität des Menschen mit der Integrität der Natur kann hier bemerkt werden, dass der Mensch nicht bloss der Herrschaft der äusseren Natur sich entziehen, diese beherrschen sollte, sondern dass er sie auch erheben, vervollkommnen, vollenden, integriren und somit den in ihr unter dem Fluch vergrabenen Segen wieder zur Auferstehung bringen sollte. Es kann aber nur der Freie befreien, der Erlösete erlösen, der selbst Auferstandene auferstehen machen, nur der Wiedergeborene wiedergebären.

Freilich liegt aber der Schlüssel zum Verständniss dieser vorzüglichen Würde des Menschen in dem Verständniss des Bildes Gottes, in welches — geistig — und zu welchem — leiblich — der Mensch geschaffen wurde. Dieses Bild Gottes sollte im Menschen zuerst als vollständig creatürlich wesenhaft, werden. Denn diese Benennung eines Bildes Gottes hat, auf den Menschen angewendet, eine ganz andere Bedeutung als jene allgemeine, nach welcher jedes Geschöpf als Produkt Gott als seinen Producenten theilweise abbildet. Und wenn Christus sagt, dass die Menschen in der Auferstehung, also in der Integration ihres Seins, den Engeln gleich sein, d. h. wie diese androgyner Natur sein werden, so wird damit nicht behauptet, dass sie in anderer Hinsicht nicht mehr als die Engel zu werden bestimmt seien. Denn freilich muss man den Begriff der androgynen Natur sich bereits zu eigen gemacht haben, um nicht, wie Nikodemus, die immanente Geburt mit der emanenten, die Wiedergeburt mit der fortpflanzenden zu vermengen, und um folglich jenes hohe Geheimniss des Verhaltens Christi zur Kirche als zu seiner Braut, von welchem Paulus in dem Briefe an die Epheser spricht, nicht zu missdeuten. Uebrigens erweiset sich die Superiorität des Menschen auch durch die Er-

hebung des Menschensohnes zur Rechten Gottes, was von keinem. Engel in der Schrift gesagt wird.

Der Offenbarer stand in des ersten Menschen Seele bereits offen, und der Mensch konnte und sollte durch Einführung dieses Willengeistes in dieses Licht-Centrum, in welchem die Seele steht und stehen bleibt, einführen, damit der Lichtgeist aus diesem Worte im Menschen ausginge, wie derselbe ewig in Gott ausgeht. Als nun aber der Mensch seinen Willengeist, nicht zwar wie Lucifer unmittelbar in sein Naturcentrum, sondern in das Centrum der Zeitwelt abwandte und sich hiemit den Offenbarer seiner Seele verschloss, so führte Gott selbst jenen wieder in seine Seele ein. Diese Einführung und Eröffnung wurde in Christo Seele durch dessen Tod und Himmelfahrt vollendet, in einer Seele für alle. So dass derselbe Offenbarer nun als göttlicher Funke in jeder Menschenbrust liegt und es nur am Eingehen des Willengeistes in diesen Funken liegt, um ihn zur inneren Flamme zu erwecken, auf dass der Geist als solcher in Erleuchtung, That wieder ausgehe, von welchem Ausgang am Pfingstfest in den Jüngern der Anfang gemacht wurde, somit auch jener des Evangeliums des Geistes.

VI.

Die Weltvollendung.

Unsere dermaligen Philosopheme des Absoluten vermengen in der Regel den Begriff des vollendeten Seins mit jenem des unendlichen, nämlich so, dass jede Creatur als solche unvollendet, ihrem Begriffe nicht angemessen und nicht entsprechend, folglich insolange unfertig, unvollkommen und schlecht wäre, als sie nicht zu Gott selber geworden sein würde, sei es nun, dass Gott sie als von ihm unterschieden seiend aufhübe, sei es, dass sie sich selber Gott zulieb in den göttlichen Abgrund oder Ungrund stürzte. Den Begriff der Immanenz oder Inexistenz aller Dinge in Gott vermengen diese Philosopheme pantheistisch mit jenem ihrer Identität mit Letzterem.

Der Begriff des vollendeten — absoluten, integren — Seins, dieses an und für sich gefasst, ist indessen jener des Zusammenseins — der Simultaneität — und der Untrennbarkeit des Bleibens — der Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit — und des Sichbeständigveränderns als Erneuerns, somit der Ruhe und der Bewegung, der Bestimmtheit — Gesetztheit — und der Freiheit, als ihres wechselseitigen Ineinandergehens und Wiederhervorgehens. Durch die gewöhnliche Abstraktion beider erscheint dagegen die Bewegung begrifflos und haltlos, so wie die Ruhe erstarrt und leblos.

Die vollendete, in sich beschliessende, Bewegung oder Veränderung des Lebens kreiset inner den drei Momenten des Ausgangs, des Bestandes und des Wiedereingangs, m. a. W.: der Hervorbringung — des Herabsteigens — der Erhaltung — Conservation — und der Wiederausgleichung — als Wiederaufsteigens. In diesem Sinne wird denn auch Gott in der Schrift als das Wesen vorgestellt, welches ist, welches war, und welches immer sein wird.

»In der göttlichen Region ist die Hervorbringung immer gewesen, die Erhaltung ist immer und die Wiedereinigung — Reintegration — wird immer sein.« Saint Martin will damit sagen, dass das wahrhaft Seiende keinen Anfang wie kein Ende sich weiss, das Nochnichtgewesensein wie das Nichtmehrsein in ihm nie statt findet, indem sein Sein immer gewesen ist, sein Nichtsein nie ist und nie sein wird. Das wahrhafte Sein kann also nur als immer gewordenes und werdendes zugleich gefasst werden.

Irriger Weise hat man also bisher die Ewigkeit als eine unbewegliche und starre Gegenwart vorgestellt, indem man nicht einsah, dass in dieser Gegenwart die zwei andern Zeiten, die Vergangenheit und die Zukunft, mit einbegriffen werden müssen, um die erst in diesen drei Abmessungen vollendete Existenz oder Fortdauer zu bewirken. Also Alles, was in der Ewigkeit ist, d. h. Alles, was in das vollendete Leben (das ewige) aufgenommen ist, muss erkannt werden als immer seiend, als immer gewesen seiend und als immer sein werdend und dadurch immer ruhend in seiner Bewegung und immer sich bewegend in seiner Ruhe, als immer neu und dennoch immer dasselbe.

Man sieht leicht, dass diese Coincidenz des in der Veränderung als Erneuerung Unverändertbleibens im Zeitleben nicht und nie statt findet, welches unter dem Anschein des Kreisens in der That einen wahrhaften Progress und Regress des durch die Zeit geführten Wesens bewirkt.

Daher der Ausdruck, dass Alles seine Zeit habe, was sagen will, dass Alles — aus der Ewigkeit gehend — seine Zeit durchmachen müsse, um nach diesem Durchmachen wieder in die Ewigkeit zu gehen.

Hieraus sieht man nun bereits jenen Radicalirrthum unserer meisten Philosophen ein, gemäss welchem sie Zeit und Ewigkeit vermengend von einer ewigen Zeit und von einer zeitlichen Ewigkeit sprechen, so wie Spinoza den Schöpfer und das Geschöpf vermengend deren Identität behauptete, hiemit aber beide leugnete. Das Irrige dieser Vermengung, durch welche man sich die Ewigkeit nur als eine in infinitum protrahirte Zeit vorstellt, fällt nämlich sogleich auf, sowie man erwägt, dass jede Zeit, man mag sie so gross oder so klein nehmen als man will, doch immer einen Anfang und ein Ende hat, und als in einem Nichtzeitlichen begriffen geschaut wird, so dass also eine beständige Ablösung von Zeiten noch keine ewige Zeit gäbe.

Jedes bestimmte Jetzt und Hier wird nämlich nur in dem Immer und Ueberall als begriffen geschaut, und man kann darum die Zeit als eine Suspension der Ewigkeit betrachten, oder sagen, dass sich die erste zur letzteren verhält, wie die Theile zum Ganzen, in welche dieses letztere

theilbar, eben darum aber actu — so lange das Ganze nicht aufgehoben ist — nicht schon getheilt ist. Der Begriff der Zusammengesetztheit fällt daher mit jenem der Versetztheit der Elemente eines Seienden zusammen. Aber alles Zeitlich-Räumliche ist als solches zusammengesetzt, somit innerlich wie äusserlich versetzt.

Wenn die Zeit als Suspension der Ewigkeit, insofern sie Versetztheit ist, als Suspension der normalen Gesetztheit begriffen wird, diese Versetztheit aber als Zusammengesetztheit, folglich als Nichteinheit, so muss freilich der Charakter alles Zeitlichen jener des Nichtganzen oder Nichtintegren sein, und jenes muss die dialektische Fortbewegung nach einem Jenseits, d. h. zur Integrität, Vollheit, dem Genügen des Seins in sich haben, welche Unruhe als Imperativ ein solches Seiendes nie verlassen kann.

Ein zweiter nicht minder allgemeiner Irrthum über die Zeit liegt in dem Mangel der Einsicht, das der Ewig- und Absolut- an und für sich Seiende unmittelbar wenigstens als sein Gleichniss und Bild nur gleichfalls Ewiges hervorbringen kann, nicht aber Zeitliches — Versetztes und Zusammengesetztes — und dass folglich der Urstand der Zeit, des zeitlichen (materiellen) Universums, wenigstens nicht als primitive, unmittelbare Produktion Gottes statuirt werden kann.

Wenn indessen unsere meisten Philosophen so fern von der Einsicht sind, dass aus dem Ewigen unmittelbar kein Zeitliches — aus dem Ganzen und Einigen unmittelbar kein Gebrochenes, kein Bruch, aus dem Gesetzgeber kein Versetztes, aus dem Einigen kein Zusammengesetztes —

hervorgehen kann, so dass sie, wie unsere Naturphilosophen, umgekehrt eben die Zeitlichkeit oder Vergänglichkeit, Materialität eines solchen Produkts als primitiv und constitutiv nehmen, so hängt dieser Irrthum mit einem andern und zwar dem folgenden zusammen. Sie sehen nämlich nicht ein, dass wenn auch aus einem Vollkommenen unmittelbar nur Vollkommenes kommen kann, hieraus nicht folgt, dass diese angeschaffene unmittelbare Vollkommenheit bereits eine fixirte ist, wie es denn in der Schrift heisst, dass Gott zwar alle Dinge gut geschaffen hat, die dann aber doch sofort nicht gut geworden sind. Man begreift auch bei einigem Nachdenken leicht, dass eine intelligente und freie Creatur zwar ohne ihr Zuthun — ohne ihren Willen — in das integre Dasein geführt, nicht aber in dieser Integrität ohne ihr freies Mitwirken bestätigt oder confirmirt werden konnte. Denn wahrhaft eins und einig ist nur, was die Vereinbarkeit oder Zersetzbarkeit und Versetzbarkeit, wahrhaft licht ist nur, was die Verfinsterbarkeit, wahrhaft lebendig ist nur, was die Tödtlichkeit, wahrhaft lebendig ist nur, was die Tödtlichkeit (das posse mori) gründlich oder radical in sich getilgt hat.

So wie die intelligente und freie Creatur im ersten Stadium ihres Seins noch labil ist, so ist die mit ihr in Solidarität der Existenz verbundene und ihr gehörige nichtintelligente Creatur noch verderblich, und diese erhält ihre Unverderblichkeit eben nur damit, dass die intelligente Creatur ihre Mobilität gewinnt, sich in Gott confirmirt. Hieraus begreift man die Möglichkeit einer vierfachen Relationsweise der Intelligenz mit der nichtintelligenten Natur. Nämlich: 1) im ersten unmittelbaren Stande sind beide zwar einig, aber in ihrer Einigung noch nicht bewährt: Stand der Unschuld für beide, 2) beide sind mit innerer Repul-

sion an einander gebunden, 3) beide sind äusserlich mit einander verbunden, innerlich aber gegen einander indifferent und ihre Repulsion ist wenigstens suspendirt, 4) beide sind wahrhaft und untrennbar geeint.

Da die intelligente Creatur nicht anders als durch ihre freie Mitwirkung aus ihrer unmittelbaren angeschaffenen Seinsweise in ihre vermittelte übergeht, so begreift man freilich die Möglichkeit eines zweifachen Gebrauchs dieser Freiheit und somit einer zweifachen Vermittelung, nämlich für und gegen Gott und es ist klar, dass im letzteren Falle eine solche Creatur, nicht Bild Gottes, sondern sich selbst Bild sein wollend, sich zur effektiven Verleugnung ihrer geschöpflichen Relation gegen Gott bestimmt, ohne indess hiemit ihres constitutiven Imperativs, Bild Gottes zu sein, los werden zu können.

Alle Sagen und Mythen aller Völker sprechen nun wirklich von einem solchen dem Urstande der materiellen Welt, dem Anfange der Zeit, unmittelbar vorhergegangenen Ereignisse, welchem zufolge ein Theil der von Gott in die Ewigkeit und zu ihr geschaffenen Intelligenzen, sich zu Gott kehrend, in ihm sich bewährten, ein anderer Theil aber, gegen Gott sich kehrend, zu Dämonen wurde, womit ihr Verderbniss begreiflicherweise nicht auf sie selber sich beschränkte, sondern mehr oder minder sich allen in ihrem Bereiche befindlichen Wesen mittheilte.

Durch diese Entzweiung der Intelligenzen wird nun zwar der Aufgang eines Himmels und einer Hölle für sie begreiflich gemacht, nicht aber der Aufgang einer zeitlichen Welt,

und zwar darum nicht, weil die direkte — centrale oder totale — Opposition einer Creatur gegen Gott auch eine ihr entsprechende direkte Zurückweisung von Seite Gottes zur Folge haben musste, keineswegs aber jene indirekte, gleichsam schiefe oder halbe, die sich unleugbar in der Zeitbewegung bemerklich macht, und die nur erklärbar wird durch die Annahme, dass eine Creatur, welche in die Zeit tritt, oder für welche diese geschaffen wurde, weder direkt für, noch direkt gegen Gott, sondern nur ohne Gott sein, somit die Diagonale zwischen jenen beiden Richtungen einschlagen will. Die gewöhnliche Unterscheidung einer centripetalen und und einer centrifugalen Richtung muss nämlich dahin rektificirt werden, dass letzte auf doppelte Weise eine solche, d. h. mitteflüchtig, sein kann, indem sie die Mitte — das Centrum — entweder überfliegt, oder indem sie ihr entsinkt.

Diese Halbheit, Zweideutigkeit, Unentschiedenheit oder Dualität charakterisirt aber eben das Zeitleben, und dieses hört auf, sowie jene Halbheit aufhört und die Creatur sich die eine oder die andere jener Richtungen ausschliessend eigen, hiemit aber von der entgegengesetzten völlig frei oder los gemacht hat. Denn die Creatur hat es in ihrer Macht, in ihrer Fortbewegung durch ihre Zeit, durch die fortgesetzte gute Wahl ihre halbe, gute Richtung als ihre noch nicht direkte Zukehr zu Gott entweder zur direkten zu ergänzen, die entgegengesetzte negative Richtung gänzlich tilgend, oder das Umgekehrte hievon zu thun. In dem einen wie in dem andern Falle wird sie aufhören, mit der Zeit gleichwichtig zu sein und, wenn sie sich gegen Gott bestimmt, so wird sie als gleichsam specifisch schwerer geworden, noch unter die Zeit sinken. Man sieht hieraus,

wie die freie Creatur während ihres Zeitwirkens sich ihren Himmel oder ihre Hölle selber baut.

Wenn nun die Scheidung der Intelligenzen in Lichtwesen und Finsterwesen den Urstand — und somit auch den Fortbestand — der Zeit nicht erklärt, so bedarf es wohl nicht eines Beweises, dass der Fall des Menschen in die Zeit um so weniger deren Urstand erklärt, als ja dessen Sendung in die Zeit diese schon voraussetzt, und es offenbar die Bestimmung des Menschen war, in der Zeit zugleich über und inner ihr seiend sie in ihrem Gang zu leiten und zu schirmen.

Denn man weiss, dass dem Menschen die Gewalt der Schlüssel anvertraut war, um die Zeitregion der überzeitlichen Region offen, der unterzeitlichen verschlossen zu halten. Man weiss auch, dass er umgekehrt, den Schlüssel gleichsam verdrehend, die überzeitliche Region abschloss und der unterzeitlichen den Eingang öffnete. Letztere erhob sich in demselben Verhältnisse in diese Zeitregion, in welcher der Mensch ihr heimfallend sich aus eigener Schuld den Angriffen dieser finstern Mächte in der Zeit aussetzte. Man sollte darum auch wissen, dass folglich weder der Sturz Lucifers, noch der Fall des Menschen in die Zeit, noch die usurpirte Erhebung der unterzeitlichen Wesen in jene, den ersten Urstand der Zeit erklärt, wenn gleich allerdings ihre successiven Alterationen, Störungen und Revolutionen.

Diese Erklärung ist nur durch die Annahme möglich, dass sämmtliche Intelligenzen sich nicht bloss nach zwei Richtungen in Bezug auf Gott, sondern nach dreien schieden, und dass eben jener Theil der Intelligenzen, welcher sich weder zu Gott, noch gegen Gott direkt wendete,

sondern nur ohne Gott sein wollte, die Veranlassung zum Urstande der Zeitregion gab, welche nun die Stätte der höheren und höchsten Manifestation Gottes — erst im Menschen, sodann im Gottmenschen — wurde.

Die Erde ist in der materiellen Region das, was der Mensch in der höheren und wie es nur einen Menschen im Universum gibt, so auch nur eine Erde. Beide, der Mensch und die Erde, sind was die Gebärmutter am Weibe, die geheime Werk-, Bildungs- und Umbildungs-Stätte der Centralwesen und deren Sensibilisation. Beide leisten die Funktion der Base im Universum, und man kann sagen, dass, wie die Erde die physischen Sterne auswirkt, der Mensch dasselbe für die höheren Gestirne leistet. Eben darum sehen wir auch beide in solidärem Verbande in ihrem Schicksale, wie in ihren Funktionen. So wie der Fötus in der Gebärmutter seine Integration erlangt und die Mutter für solche verantwortlich ist, so kann man dasselbe von dem Menschen und von der Erde in Bezug auf alle Wesen sagen, welche ihre Integrität nur vom Menschen und von der Erde erlangen können. Auch sind dem Menschen und der Erde jene Scheidungskräfte gegeben, wodurch sie alle der Reintegration und dem Reascensus jener Wesen, welche ihre Reintegration im Durchgang durch die Zeit gewinnen müssen, sich widersetzenden Kräfte von diesen scheiden. Man sieht also, was es mit der Menschwerdung und der Erdwerdung aller nicht integrirten integrabeln Wesen auf sich hat, sei es, dass diese Wesen ihre Integrität verloren, sei es, dass sie dieselbe suspendirt haben. Man sieht endlich hiemit auch ein, warum die gefallene (gewichene Erde) so wie der gefallene Mensch die Zeit über herausgesetzt bleiben, um durch den Dienst, den sie der Reintegration jener We-

sen leisten, ihre eigene Regeneration zu gewinnen oder zu wirken.

Wenn auch der Mensch durch seinen Fall als selber irdisch geworden in Bezug auf die Erde glebae adscriptus wurde, so hat sich hiemit doch nur die Weise seines Verbandes mit dieser geändert. Dieser Verband zeigt sich in der Geschichte ihrer wechselseitigen Cultur, so wie der Cultus denselben beweiset, indem die Erde immer der Opferaltar ist. Hierauf beruht das Geheimnissvolle der Liebe zur Heimath, zu der Grabstätte als Beerdigung, so wie selbst alle grossen Socialinstitute nur Bestand erhalten, wenn sie im Grundbesitz fundirt sind, und die Erde gleichsam mit in ihr Interesse gezogen ist, wogegen ihr Mobilisiren in neueren Zeiten den Fluch und die Flucht Kains ausspricht.

Wenn man sagt, dass man Jemand Zeit oder Raum lässt oder nimmt, so betrachtet man beide als Mittel, durch welche ein gewisser Zweck verwirklicht werden soll, und man sagt hiemit, dass durch diese Verwirklichung der Raum und die Zeit erfüllt oder zurückgelegt sind, d. h. dass jenes Wesen, welches sie erfüllte, hiemit über sie hinausgekommen ist, sich von ihnen frei gemacht hat. Man betrachtet also diese Zeit und diesen Raum als Evolutionsstufen oder Evolutionsgesetze, von denen es sich durch seine Kraftgewinnung zu befreien hat. So wie darum diese Gesetze, falls ein Wesen sie befolgt oder erfüllt, sich ihm als fördernde Mittel seiner Evolution erweisen, so verkehren sie sich ihm als Hindernisse derselben, sobald er sie nicht befolgt oder sich ihnen widersetzt.

Jedes Wesen, indem es in eine Stufe dieser Evolution als in ein bestimmtes Gesetz tritt, erhält jenes Licht und jenes Vermögen, deren es bedarf, um dieses Gesetz zu erfüllen und durch dessen Erfüllung sich jene Kräftigkeit, jenes Moment seiner Existenz, zu verschaffen, die dasselbe bedarf, um von diesem Gesetz in ein ihm folgendes höheres vorschreiten und aufsteigen zu können. Wenn nun die hiezu nöthige Funktion unterbleibt, so bleibt zwar das Gesetz, aber das Vermögen seiner Erfüllung so wie selbst das hiezu nöthige Licht verschwinden, und es tritt für ein solches Wesen eine Verfinsterung und eine Schwere ein, welche beim Eintritt des folgenden höheren Gesetzes — denn die Zeit schreitet fort, wenn auch der Mensch zurück bleibt, und zwar durch ihn und über ihn hinweg, wenn nicht mit ihm — dasselbe sogar unter sein erstes Gesetz noch herabdrücken. Diese Verfinsterung und diese Schwere machen das nun eingetretene Bedürfniss eines äusseren Lichtes und eines äusseren Trägers und Führers begreiflich.

Wenn aber auf solche Weise die Zeit in ihrem Fortschreiten, freilich durch Schuld des in sie gesetzten Wesens, anstatt dessen Evolution zu fördern, deprimirend auf dasselbe zurüchwirkt, so liegt uns die Frage nahe und am Herzen, ob und wie diese Depression oder Hemmung wieder zur fördernden Hilfe umgewandelt werden kann, und es zeigen sich uns sofort drei Hauptbedingnisse für eine solche mögliche Wiederbefreiung und Erlösung eines in seiner Evolution rückgängig gewordenen und in dieser Rückgängigkeit oder sogar Opposition fest gerannten oder erstarrten Wesens.

Die erste dieser Bedingungen ist die Gemeinschaftlichkeit — Einigung oder Bund — der Naturen beider Wesen,

des befreienden Hilfewesens und des der Hilfe bedürftig wordenen Wesens, des Integrirenden und des Integrabeln.

Die zweite Bedingung ist, dass das Hilfewesen nicht nur selber in seiner Evolution frei ist, sondern auch, dass sich dieses Hilfewesen in derselben höheren Stufe seiner Evolution befindet, aus welcher der Hilfsbedürftige zurückgesunken ist. Jeder Rückschritt oder jede Bannung in die Vergangenheit macht nämlich eine entsprechende Anticipation der Zukunft nöthig, wenn die Stockung aufgehoben werden soll.

Die dritte Bedingung einer befreienden Vermittlung ist die, dass der befreiende Mittler seine volle eigene Evolution in jenem Maasse und Grade an sich hält, suspendirt, in welchem das hilfsbedürftige Wesen zurückgesunken sich befindet, damit dieses im Stande ist, ihn zu fassen, zu ertragen, und damit dasselbe mitzuwirken vermag. Ein solches Hilfewesen muss also zu Gunsten des Hilfebedürftigen selber eine retrograde Bewegung machen und sich der vollen Manifestation seiner eigenen Herrlichkeit entäussern. »Verherrliche mich, Vater, mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe du mich in die Welt gesendet.« Dieser Retrogress ist also Gnade und alle Hilfe kommt von Oben. Amor descendit, ut elevet.

Jede Hilfe setzt die thätige Mitwirkung desjenigen voraus, welchem geholfen wird. Eine jede wahre Attraktion — gute wie böse — findet darum nur in dieser Wechselseitigkeit der Aktion statt, und setzt also die fassliche Gegenwart — Assistenz — eines Führers, einer führenden oder weisenden Lust voraus.

Diese freie Suspension der Manifestation seiner Integrität von Seite des helfenden Wesens zu Gunsten des hilfebedürftigen ist aber ein Sichopfern dem letzteren, und wir haben hiemit den Begriff des Opfers in seiner grössten Allgemeinheit und zwar als mit dem Begriffe der Zeit zusammenfallend erfasst, insofern nämlich der Ursprung oder Anfang der Zeit mit dem Aufhören, der Suspension der vollen, integren Existenz zusammenfällt.

Wenn Origenes und neuerlich Maistre den Tod des Erlösers mit dem Verbrochenwerden eines Gefässes vergleichen, durch welches ein kräftiger Lebensgeist frei wird und sich verbreitet, so hätte man nur noch bemerken sollen, dass diese Befreiung allein seine befreiende Rückwirkung auf die noch in denselben Gefässen gebunden zurückgebliebenen Wesen nicht erklären würde, wozu nicht nur ein Verweilen und Zurückbleiben des flüchtigen Geistes, sondern selbst ein Eingehen und Sichfasslichmachen, ja Einverleiben und Sicheinsäen in die noch gebundenen Wesen nöthig ist, eine freiwillige Suspension seiner freien Existenz zu Gunsten der einer Befreiung ihrer gebundenen Existenz bedürftigen Wesen. Desshalb muss man sagen, dass, wenn schon durch den irdischen Tod das befreiende Agens selber frei gemacht worden ist und seine volle Wirkungsmacht erlangt hat, diese Wirkung als Befreiung und Erlösung eben hiemit erst angefangen hat, um nur mit dem Ende der Zeit selber aufzuhören. Schon die Eucharistie beweiset die Fortsetzung dieser sich opfernden Suspension.

Hier ist aber wohl zu merken, dass das von seinen Schranken befreite Wesen darum nicht das Vermögen verloren hat, sich, nämlich seine Manifestation, be-

liebig zu beschränken und ausznbreiten, sondern dass dasselbe umgekehrt dieses sich selber nur beschränkende Manifestations- oder Erscheinungs-Vermögen hiemit erst gewonnen hat, weil eben die Befreiung der Essenz von den Banden oder Beschränkungen der Zeit und des Raumes, d. h. der Materialität, die Freiheit der Manifestation, in jeder Zeit und in jedem Raume, bedingt. Nur das Unsichtbare, Nichtbeleuchtete, nicht durch ein Anderes Sichtbargemachte hat das Vermögen, sich selber sichtbar zu machen, nur das Stille, das Nichtausgesprochene hat das Vermögen, sich selber auszusprechen, und ein Wesen muss also aus der Reihe oder Region der sichtbargemachtwerdenden — beleuchteten — Dinge erst verschwinden, um von jener sich selber sichtbar machenden Region aus wieder als selbstbeleuchtend zum Vorschein zu kommen. Wie der Geist nur sich schauend Anderes schaut, und nur Anderes schauend sich schaut, so gilt von jedem Selbstleuchtenden in jeder Region, dass dasselbe nur sich sichtbar machend Anderes sichtbar macht.

Aus allem Gesagten folgt nun, dass der Anfang und der Fortbestand oder Fortgang der Zeit nur durch eine freie Suspension eines oder mehrerer integrer, vollendeter Wesen begreiflich ist, welche zu Gunsten desintegrirter Wesen eine solidäre Verbindung mit den letzteren eingegangen sind. Man begreift daher die Zeit nur als ein Opfer und erkennt, warum die Schrift von einem Lamme spricht, welches seit Anfang der Zeit sich opfert. Da übrigens die Zeit zwar stetig, jedoch nur nach gewissen in jedem kleinsten wie grössten Zeitabschnitt mit derselben Signatur wiederkehrenden Stufen, Graden oder Epochen fortschreitet, so ist es die Aufgabe der Philosophie, das Princip für letztere nachzuweisen und zwar z. B. sowohl für den einzelnen Menschen

wie für einzelne Völker und den Collektiv-Menschen selber, und ferner sowohl in der normalen Evolution als in der durch die Nichtaktion oder Reaktion des Menschen durch seinen Leichtsinn oder durch seine Bosheit abnorm gewordenen, einer Abnormität sich entgegensetzenden Evolution.

Eine Philosophie der Zeit, der Geschichte, der Gesellschaft, ist ohne eine Philosophie der Offenbarungsgeschichte schon darum nicht möglich, weil die Offenbarung als solche immer divinatorischer Natur oder die Zukunft anticipirend und in die zeitliche Gegenwart heim- oder herabziehend ist. Denn wenn schon jeder Mensch es mehr oder minder in seiner Gewalt hat, die Zukunft als die zeitlich noch ungeborene Gegenwart hereinzuziehen, so muss man wissen, dass die Gesellschaft im Ganzen nicht fortschreiten könnte, wenn es nicht beständig Menschen gäbe, denen vorzüglich — mit oder ohne ihren Willen — diese Hereinziehung oder Anticipation der Zukunft übertragen ist, und welche die zeitliche Gegenwart gleichsam durch ihr eigenes Sichverlängern derselben — glaubend was sie noch nicht schauen —, somit als sich opfernd der Einwirkung der Zukunft offen, ihre Seele als Opferblut fliessend halten. Was nämlich in einer niedrigeren Region noch nicht effektiv, noch nicht vorhanden ist, das ist es bereits in einer höheren Region, sowie was in einer niedrigeren Region bereits wieder verschwunden ist, hiemit in einer höheren oder tieferstehenden noch ist. Die Schrift sagt, dass Gott nichts thut, was er nicht seinen Vertrauten oder Propheten vorhin weiset, welche somit die eigentliche Jugend der Gesellschaft zu jeder Zeit bilden, insofern das zeitlich noch Ungeborene doch noch jünger als das zeitlich jüngst Geborene ist.

Vorzüglich die Theorie Kant's, der Raum und Zeit als apriorische oder vielmehr als Centralanschauungen nahm, musste den Erfolg haben, den Unbegriff der Zeitlichkeit und Räumlichkeit des Seienden in seiner Relation mit andern gleichsam stereotyp zu machen, nämlich die Raum- und Zeit-Anschauung als etwas in unserem Anschauungsvermögen Vorgefundenes, somit nicht weiter Deducirbares oder Erklärbares anzunehmen. Wie denn die Kantische Vernunftkritik uns über diesen wie über so manchen andern Gegenstand der Speculation nicht nur im Dunkel hielt, sondern uns über unsere Unwissenheit darüber beruhigte, ja, gleichsam die natürliche Schaam der letzteren mit dem Feigenblatte der Kritik bedeckend, uns zwar nicht das cum sapientia insanire, wohl aber das sub specie sapientiae nescire leicht, also es uns, wie es der Zeitgeist verlangte, möglich machte, gründlich, d. h. mit dem Anschein der Gründlichkeit, über die Tiefen der Speculation wegzugehen.

Nachdem Kant die Raum- und Zeitform der Anschauung als unerklärbar und undeducirbar ausgesprochen hatte, hiebei es aber noch dahin gestellt sein liess, ob diese Anschauungsformen als jeder endlichen Intelligenz absolut nothwendig seiend deklarirt werden müssten oder nicht, ging sein bald dogmatisirender Nachfolger, Fichte, einen Schritt weiter und setzte diese ihre absolute Nothwendigkeit für jede anschauende Intelligenz fest, so wie endlich durch Wiedergeltendmachen der Spinozistischen Philosopheme durch die neuere deutsche Naturphilosophie (Schelling) Räumlichkeit und Zeitlichkeit als die ewigen Modi der Existenz der ewigen absoluten Substanz selbst oder wenigstens ihrer Selbstmanifestation betrachtet und construirt wurden, womit denn freilich der ewige Gott der ewigen Materie promulgirt war.

Hiemit wurde der Unbegriff einer ewigen Zeit und einer zeitlichen Ewigkeit gleichsam zum Dogma der Philosophie erhoben und mit dieser Vermengung des zeitlichen und des ewigen Seins alle Theorie beider unmöglich gemacht. Die Philosophie setzte sich durch ihre Aussprüche mit der Religion in den schroffsten Gegensatz, welche mit der grössten Bestimmtheit das ewige Sein und Leben der Creatur von ihrem nichtewigen oder zeitlichen Sein unterscheidet und auf diesen Unterschied ihre Fundamental- und Vital-Lehre von Unsterblichkeit und Auferstehung gründet.

Die fixe Idee Spinoza's war keineswegs der Grundsatz: ex nihilo nihil fit, sondern vielmehr die Behauptung: ex substantia nihil fit, also die Behauptung, dass alles sogenannte Hervorbringen der absoluten Substanz — das Schaffen als actuatio substantiae — nur ein Schein sei. Von der Wahrheit ausgehend, dass Gott sich nicht fortpflanzen, nicht einen zweiten, also von ihm unabhängigen Gott machen kann und die Behauptung benützend, dass alle von Gott hervorgebrachten Wesen ihre Selbständigkeit doch nur in Gott und von Gott haben, leugnete Spinoza den Geschöpfen auch ihre secundäre Wesenheit oder Ständigkeit ab und declarirte alles geschöpfliche Sein für ein blosses Scheinsein, nämlich für nichts weiter als für einen vorübergehenden Modus des absoluten Seins Gottes.

Auch L. Feuerbachs Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, wie alle früheren und späteren Schriften, welche die Unsterblichkeitslehre der Religion bestreiten, beruhen auf dem philosophischen Unbegriffe der Zeit und deren Vermengung mit der Ewigkeit. Dagegen kann als das wichtige Ergebniss unserer Forschungen die Einsicht bezeichnet wer-

den, dass der Begriff des ewigen als des vollendeten Seins mit jenem des zeitfreien und raumfreien, nicht zeit- und raumlosen Seins zusammenfällt, dieses aber mit dem naturfreien Sein, indess sich der Begriff des zeitlich-räumlichen Seins als identisch mit dem Befangensein der Intelligenz in der selbstlosen Natur zeigt und somit zwar als Unvollendetheit des Seins, jedoch nicht als fixirte Unvollendetheit, welche mit dem Sein der Intelligenz unter Zeit und Raum oder unter der Natur sich uns als identisch zeigen wird.

Man kann die Theorien der neuern Philosophie über die Zeit auf drei zurückbringen: die Kantische, die Fichtesche und die naturphilosophische Schellings, welcher Hegel nur folgte. Indem Kant die Zeit- und Raumbeschränktheit des Schauens als ein unerklärbares Faktum unseres Bewusstseins aufstellte, ohne selbst über die Nothwendigkeit oder Zufälligkeit dieser Beschränktheit sich auszusprechen, machte er eigentlich alle Theorie oder Philosophie der Zeit unmöglich. Man sieht indess bei einigem Nachdenken über das, was Kant die apriorische Raum- und Zeit-Anschauung nennt, unschwer ein, dass ihm hiebei der Begriff eines centralen Schauens, nämlich der Ubiquität und Sempiternität im Unterschiede des peripherischen Schauens vorschwebte, ohne dass er doch diesen Unterschied sich klar gemacht hätte. Ein und dasselbe schauende, wirkende und somit — seiner mächtig — seiende Wesen kann aber zugleich central und peripherisch schauen, wirken und existiren, in welchem Falle es von jeder peripherischen Beschränkung frei, wenn schon nicht los, sein und sich erweisen wird, so dass es jede beliebige Beschränkung frei annehmen oder setzen und wiederaufheben kann. Es kann aber dasselbe Wesen aus dieser seiner Centralität entrückt, in die Peri-

pherie gefallen, in dieser ausser dem Centrum festgehalten und somit ihren einzelnen Beschränkungen oder Determinationen unterworfen sich befinden. Ein Zustand, welcher offenbar derjenige ist, in welchem sich der Mensch in seinem irdischen Zeitleben befindet, und welcher also so wenig, wie Kant meint, unerklärbar ist, dass er vielmehr als selber nicht erklärend einer Erklärung bedarf. Denn, wenn es unvernünftig ist, von einem Primitiven, somit zwar selber Unerklärbaren aber alles Erklärenden eine Erklärung zu verlangen, so ist es eben so unvernünftig, die Forderung einer Erklärung für ein Nichterklärendes zurückzuweisen und mit einem sogenannten Faktum unseres Bewusstseins die Forschung einstellen zu wollen.

Man sieht nun aber leicht ein, dass mit derselben Nichtunterscheidung eines centralen Schauens, Wirkens und Seins vom peripherischen auch die Fichte'sche Theorie der Zeit und des Raumes behaftet ist, und zwar so, dass diese der Creatur sogar in alle Ewigkeit die Möglichkeit ableugnet, über das peripherische Schauen und Wirken in das centrale sich zu erheben oder in es erhoben zu werden. Ebenso sieht man ein, dass wenn die Naturphilosophie unter dem Namen einer intellectuellen Anschauung zwar dem Begriffe eines centralen Schauens sich genaht hatte, sie sich die Einsicht in denselben dadurch wieder verdarb, dass sie das beschränkende, ausser die Centralanschauung gerückte peripherische oder centrumlose und -leere Schauen als mit erstem zugleich nothwendig bestehend fasste und darum das zeitliche Geschehen oder die Zeitgeschichte selbst bis in Gott hinein oder hinauf hob. Mit dem Eintritt des centralen Schauens und Wirkens hört aber nicht das peripherische Schauen mit seiner Vereinzelung, Determination oder Man-

nigfaltigkeit, sondern nur die Unfreiheit dieser Beschränkung, ihre Begrifflosigkeit auf, und es ist also widersprechend, diese Beschränktheit in das centrale Schauen selber hineinführen oder in dasselbe erheben zu wollen. Es sind nicht andere Dinge, sagt Meister Eckart, die du zeitlich und ewig schaust, in sie wirkst oder von ihnen gewirkt wirst, sie nimmst oder besitzest, sondern es sind dieselben Dinge, die du nur anders schaust, nimmst oder besitzest, so wie du kein anderer Mensch bist, wenn du zeitlich, ein anderer, wenn du ewig bist, wohl aber derselbe Mensch anders bist.

Man denkt sich, wenn auch meist nicht klar und bestimmt, unter Zeitlichem immer etwas Unvollendetes, Unvollständiges, Unganzes oder Unfertiges, darum auch Ungenügendes und Unbefriedigendes, stets die unruhige Bewegung von oder zu einem J e n s e i t s in sich Habendes, jedoch, was hier von Bedeutung ist, in dieser seiner Unfertigkeit und Unvollendetheit nicht Fixirtes, so dass also der Begriff der Zeitlichkeit mit jenem der Nichtintegrität zusammenfällt. Hieraus folgt nun aber, dass die Integrität des Seins nicht inner der Zeit, sondern, wenn man anders diesem Begriffe seine Objectivität nicht abstreiten und behaupten wollte, dass — wie Kant vom Menschen hinsichtlich seiner Moralität sagt — das Entsprechen eines Seienden seinem Begriffe ein nie Erreichbares sei, die Integrität des Seins nur ausser der Zeit, in dem ewigen Sein, gesucht und gefunden werden müsse, der Austritt eines Seienden ausser die Zeit sonach mit dem verglichen werden könnte, was die Mathematiker die Integration nennen, so wie der Eintritt in die Zeitlichkeit der Differentiation entspräche. Denn der Einwurf, den man etwa von der soge-

nannten Reife in der Zeit herholen könnte, ist darum nichtig, weil diese Reife selbst nur ein vorübergehender Zeitmoment ist, und Zunahme und Abnahme hier unmittelbar in einander übergehen, und man darum von einem Zeitwesen nie und zu keiner Zeit, in keinem Augenblick, sagen kann, dass dasselbe vollkommen oder vollendet sei. Die Hebräer statuiren desswegen denn auch in der Zeit und also auch in der Materie kein Präsens, sondern nur Praeteritum und Futurum. In die Zeit als Geschichte fällt unmittelbar also wohl das theilweise Geschehen als solches, nicht aber der vollständige Begriff dessen, was hiemit geschehen oder fertig geworden ist, und man könnte das Wirken in der Zeit darum mit jener Haute-lisse-Wirkerei vergleichen, bei welcher der Arbeiter vor sich nur seine einzelnen Streiche sieht, das gewordene Bild aber jenseits, als auf der abgekehrten Fläche der Leinwand entstehend, nicht sieht. Demungeachtet ckarakterisirt die Desintegrität des Seins nur insofern die Zeitlichkeit, als sie selber nicht fixirt ist. Mit dieser Fixation tritt gleichfalls ein Hinausgetriebenwerden aus der Zeit, jedoch nicht ein Befreitwerden von ihr, sondern ein Sturz, ein Hinuntergestossenwerden unter sie ein, wie sich denn solches in jeder Angst als fixirte Hemmung des Fortgangs bemerklich zu machen beginnt und schon der im gemeinen Leben gebrauchte Ausdruck: «Höllenangst« nachdenklich ist.

Diesem Begriffe der Identität des integren und des vollendeten, seinem Begriffe entsprechenden, so wie der Identität des nichtintegren und des unvollendeten, seinem Begriffe nicht entsprechenden Seins entgegen haben nun unsere so sich nennenden Naturphilosophen seit einiger Zeit die Vorstellung geltend gemacht, dass alles geschöpfliche,

nigfaltigkeit, sondern nur die Unfreiheit dieser Beschränkung, ihre Begrifflosigkeit auf, und es ist also widersprechend, diese Beschränktheit in das centrale Schauen selber hineinführen oder in dasselbe erheben zu wollen. Es sind nicht andere Dinge, sagt Meister Eckart, die du zeitlich und ewig schaust, in sie wirkst oder von ihnen gewirkt wirst, sie nimmst oder besitzest, sondern es sind dieselben Dinge, die du nur anders schaust, nimmst oder besitzest, so wie du kein anderer Mensch bist, wenn du zeitlich, ein anderer, wenn du ewig bist, wohl aber derselbe Mensch anders bist.

Man denkt sich, wenn auch meist nicht klar und bestimmt, unter Zeitlichem immer etwas Unvollendetes, Unvollständiges, Unganzes oder Unfertiges, darum auch Ungenügendes und Unbefriedigendes, stets die unruhige Bewegung von oder zu einem Jenseits in sich Habendes, jedoch, was hier von Bedeutung ist, in dieser seiner Unfertigkeit und Unvollendetheit nicht Fixirtes, so dass also der Begriff der Zeitlichkeit mit jenem der Nichtintegrität zusammenfällt. Hieraus folgt nun aber, dass die Integrität des Seins nicht inner der Zeit, sondern, wenn man anders diesem Begriffe seine Objectivität nicht abstreiten und behaupten wollte, dass — wie Kant vom Menschen hinsichtlich seiner Moralität sagt — das Entsprechen eines Seienden seinem Begriffe ein nie Erreichbares sei, die Integrität des Seins nur ausser der Zeit, in dem ewigen Sein, gesucht und gefunden werden müsse, der Austritt eines Seienden ausser die Zeit sonach mit dem verglichen werden könnte, was die Mathematiker die Integration nennen, so wie der Eintritt in die Zeitlichkeit der Differentiation entspräche. Denn der Einwurf, den man etwa von der soge-

nannten Reife in der Zeit herholen könnte, ist darum nichtig, weil diese Reife selbst nur ein vorübergehender Zeitmoment ist, und Zunahme und Abnahme hier unmittelbar in einander übergehen, und man darum von einem Zeitwesen nie und zu keiner Zeit, in keinem Augenblick, sagen kann, dass dasselbe vollkommen oder vollendet sei. Die Hebräer statuiren desswegen denn auch in der Zeit und also auch in der Materie kein Präsens, sondern nur Praeteritum und Futurum. In die Zeit als Geschichte fällt unmittelbar also wohl das theilweise Geschehen als solches, nicht aber der vollständige Begriff dessen, was hiemit geschehen oder fertig geworden ist, und man könnte das Wirken in der Zeit darum mit jener Haute-lisse-Wirkerei vergleichen, bei welcher der Arbeiter vor sich nur seine einzelnen Streiche sieht, das gewordene Bild aber jenseits, als auf der abgekehrten Fläche der Leinwand entstehend, nicht sieht. Demungeachtet ckarakterisirt die Desintegrität des Seins nur insofern die Zeitlichkeit, als sie selber nicht fixirt ist. Mit dieser Fixation tritt gleichfalls ein Hinausgetriebenwerden aus der Zeit, jedoch nicht ein Befreitwerden von ihr, sondern ein Sturz, ein Hinuntergestossenwerden unter sie ein, wie sich denn solches in jeder Angst als fixirte Hemmung des Fortgangs bemerklich zu machen beginnt und schon der im gemeinen Leben gebrauchte Ausdruck: «Höllenangst« nachdenklich ist.

Diesem Begriffe der Identität des integren und des vollendeten, seinem Begriffe entsprechenden, so wie der Identität des nichtintegren und des unvollendeten, seinem Begriffe nicht entsprechenden Seins entgegen haben nun unsere so sich nennenden Naturphilosophen seit einiger Zeit die Vorstellung geltend gemacht, dass alles geschöpfliche,

endliche und nichtunendliche Sein als solches auch constitutiv unvollendet, seinem Begriffe nicht entsprechend, folglich nothwendig zeitlich oder vergänglich sei, und dass, wenn man ihm die Zeitlichkeit, Sterblichkeit nehme, man ihm sein Sein selber nehme. Hiernach wäre es denn unvernünftig, weil widersprechend, von einem nichtzeitlichen, ewigen Sein einer Creatur, eines endlichen Wesens zu sprechen. Diese in der That schale und triviale Vermengung der Begriffe der Unvollendetheit und der geschöpflichen Endlichkeit kann man in allen naturphilosophischen Schriften, namentlich aber in Blasche Ueber das Böse und in den Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (von L. Feuerbach), in völliger Breite ausgeführt lesen, und sich überzeugen, dass nach diesen beiden Schriftstellern, welche den naturphilosophischen Begriff der Zeitlichkeit nur consequent durchführten, die Nichtintegrität — als Corruption, Krankheit, Sünde, Eigensüchtigkeit, Starrheit etc. — eines einzelnen Individuums, einer einzelnen Person, so sehr ihre alleinige Realität und also Wahrheit ist, dass sie ihre Integrirung mit ihrer Entwirklichung identisch achten. Die unfertige oder schlechte Bestimmtheit gilt ihnen für die einzig mögliche dieser Creatur wie der Creatur überhaupt, so dass ihre Vollendetheit mit ihrer Bestimmungslosigkeit zusammenfiele, eine Bestimmungslosigkeit, welche noch viel minder als eine fixirte, bestimmte Endlichkeit bedeutet, wie das Nichtentsprechen seinem Begriff oder Gesetz etwas Anderes, als das ihm Widersprechen ist, obschon beide auf einander hinweisen. Die Qualität hört ihnen auf, sowie sie nicht mehr Qual des Lebens wäre.

Unsere philosophischen Absolutisten vermengen somit in der Regel den Begriff eines vollendeten oder integren Seins mit jenem des unendlichen Seins, Gottes, des Abso-

luten, selber, so dass sie jede Creatur als solche unvollendet, unfertig, nichtinteger, somit schlecht, unselig und der Hinrichtung werth erkennen, und in ihr selbst den Trieb, ihr endliches, beschränktes Sein in dem absoluten Sein Gottes wieder aufzuheben, in Gott unterzugehen, als constitutiv und als primum Mobile ihres Lebens und Thuns annehmen. Diese Philosophen vermengen die Inexistenz aller geschaffenen, endlichen Wesen in Gott mit der Identität, der pantheistischen Confusion, mit ihm, und, weil jede endliche Creatur nicht für sich und von sich, sondern nur durch Theilhaftwerden und Theilhaftsein an dem allgenügenden und fertigen Sein Gottes selber genügend und fertig zu sein vermag, so streiten sie der Creatur auch die Möglichkeit eines solchen Theilhaftseins an der göttlichen Natur ab. Die Integrität des Seins fällt ihnen also ganz nur in Gott, die Nichtintegrität ganz in das Geschöpf, jedoch so, dass Gott eben nur in der beständigen Desintegrität oder ewigen Zeitlichkeit, Unseligkeit und im Elend seiner Creaturen seine Seligkeit, Integrität und ewige Dauer erhält oder unterhält. Nach dieser wahrhaft monströsen Vorstellung, mit jener des aus Verliebtheit närrisch gewordenen Werther einstimmig, welcher von einem ewig speienden und wiederkäuenden Ungeheuer schwatzt, fällt somit das Vollendetsein und Fertigsein immer über die Creatur hinaus, in Gott hinein, und derselbe Gott, der in sich ewig ist, ist ihr diess nur darum und dadurch, dass er ewig in den Creaturen wird und entwird oder seine Creaturen als seine Modi ewig wieder caput macht. Das *πρώτον ψεῦδος* dieser Philosopheme liegt also eigentlich darin, dass dieselben die Ruhe und die Bewegung, das Bleiben und das Sichverändern in zwei Regionen, die zeitliche und die ewige, auseinanderwerfen, und weil das zeitliche Sein und Bewegen nicht ohne das ewige Sein und Wirken gedacht werden kann, meinen und be-

haupten, dass auch dieses letztere nicht ohne das erstere bestehend begriffen werden könne.

Die Einsicht, dass die Ewigkeit, das ewige Sein eines und desselben Wesen sein vollendetes, zeitliches Sein, so wie dessen zeitliches Sein sein unvollendetes und suspendirtes ewiges Sein aussagt, setzt uns in Stand, über den Anfang, Bestand oder Fortgang so wie über das Ende der Zeit oder Zeitlichkeit in Bezug auf die Ewigkeit des Seienden einen vernünftigen Begriff zu fassen.

Meister Eckart sagt, dass Zeit und Stätte (Raum) nur da hervortreten, wo der Vater und der Sohn ungeeint sind, so wie sie bei der Rückkehr des Sohnes in den Vater wieder verschwinden. Er meint hiemit freilich nichts Anderes als die creatürliche Manifestation des Vaters und des Sohnes, und diese Nichteinheit, somit Zweiheit, dieser Zwiespalt in der Creatur sagt darum nichts Anderes aus als dass diese in ihrer Existenz und folglich in ihrem Wirken ihrem Gesetze nicht entspricht, d. h. diese Zweiheit spricht die Suspension der Gesetzeserfüllung für jede zeitlich-räumlich seiende Creatur aus. Wenn nun aber gleich der Dualismus alles zeitlich Seienden von den Philosophen allgemein anerkannt wird, so verkennen sie doch fast ebenso allgemein sein Wesen, seinen Ursprung und seine Bedeutung und zwar hauptsächlich damit, dass sie diesen Dualismus sofort für identisch mit jenem der Aktion und Reaktion halten und ausgeben, deren Unterschiedenheit und Ungleichheit in der Einigung und Ausgleichung, so wie deren Einigung und Ausgleichung in ihrer Unterschiedenheit bekanntlich die alleinige Bedingung aller produktiven Energie in Gott sowohl als in der Creatur ist. Nicht aber diese nothwendige Ent-

gegensetzung des Aktiven und Reaktiven ist es, was den Dualismus der Zeit macht, sondern die positive Widersetzlichkeit derselben gegen einander, ihre Entfremdung, dass der rechte Mann in der Zeit nie sein rechtes Weib, das Weib nie seinen rechten Mann findet, und beide also, wie sie sich einander gefunden haben, nur ihre Verirrung gewahren und sich sofort unbefriedigt wieder von einander kehren, oder nur mit Widerwillen in einer wilden Ehe aneinander gekettet sich befinden. Die beiden Principien, das aktive und das reaktive, wechseln also nur in ihnen zwischen ihrer polarischen Spannung und ihrem Widerstreit gegen einander und ihrer Confundirung oder ihrem wechselseitigen Ineinanderzugrundgehen ab, und es kommt hiebei so wenig zu einer bestandhaltenden Unterscheidung als zu einer Einheit derselben, nicht zur gelungenen Selbheit, sondern nur zur Selbstsucht. Dieser Vermengung des Gesetzes der Aktion und der Reaktion mit der Widersetzlichkeit, dem Hader und der Zwietracht, welche zwischen jenen beiden in der Zeit sich kund geben, hat sich besonders Göthe in seiner Farbenlehre und haben sich mit ihm unsere Naturphilosophen schuldig gemacht. Diese Vermengung musste der Religionswissenschaft störend und hemmend entgegentreten, weil diese schlechterdings die Anerkenntniss voraussetzt und festhält, dass in der Zeit nicht ein Gesetz wirksam ist, unter welchem jede Aktion nnd Reaktion steht, sondern dass zwei sich widersprechende Gesetze ihre Forderung nicht wechselweise, sondern zugleich gelten zu machen streben, sowohl an den Menschen als an jede zeitliche Creatur, welche eben darum die Zeitschuld mit dem Tode büsset. In der That ist es weder der Mangel noch das Vorhandensein einer Reaktion überhaupt, was das Zeitleben macht, sondern nur der Mangel der rechten Reaktion, so wie das Vorhandensein der nichtrechten oder feindlichen.

Halten wir aber die Einsicht fest, dass der Dualismus des Zeitlichen nicht bloss in dem Unterschiede der Aktion und der Reaktion, sondern darin besteht, dass die Einheit nicht in diese beiden, sondern ausser sie fällt, dass sie also nicht die Androgyne darstellen, so überzeugen wir uns auch leicht, dass jene Suspension der Gesetzeserfüllung in allem Zeitlichen in einer positiven Widersetzlichkeit gegen jene gesucht und gefunden werden kann, d. h. dass eine solche Widersetzlichkeit nur von einer selbstischen, geistigen oder persönlichen Natur ausgehen kann, da doch im normalen Zustande alle Gesetze ungeachtet ihrer Mannigfaltigkeit einem und demselben Gesetze dienen sollen, und, wie gesagt, nicht das Gesetz der Aktion und Reaktion, sondern nur eine Versetztheit derselben kann die Zeitlichkeit erklären. Wir erkennen hier den inneren Zusammenhang des Zeitbegriffs als einer Gesetzeserfüllungssuspension in Folge einer Gesetzesposition mit jenem der Versuchung, welcher der in der Zeit lebende Mensch vom Eintritt in dieselbe bis zu seinem Austritt aus ihr nothwendig ausgesetzt ist, so dass man das Zeitleben als das versuchende definiren könnte, weil es nur als eine fortgesetzte oder protrahirte erste Versuchung betrachtet und mit Recht vom Menschen behauptet werden kann: »Nemo beatus ante finem.«

Wenn sich eine in mein Inneres eindringende Macht mir naht, so ist der erste Erfolg, den ich von ihr in mir gewahre, die Erregung einer in mir sich befindenden jener analogen Macht a, weil A nicht anders sich als Macht in mir geltend, effektiv machen kann, als damit, dass sie sich in einem ihr in mir Entsprechenden als Basis des Rapports fasst. Insofern ich nun frei bin, vermag ich mich der Formation dieser Fasslichkeit jener geistigen Gestalt in mir

zu entziehen oder mich ihr zu überlassen, womit ich also mittelbar die Attraktion von Seite des A nichteffektiv oder effektiv zu machen vermag, und es ist bis dahin nur nicht hinreichend bemerkt worden, dass hierin, nämlich in dem Entstehenlassen oder Nichtentstehenlassen meiner Fasslichkeit für jede Potenz A bereits der erste Akt der Freiheit besteht. Denn nur hiemit versteht man den Spruch: »Lasse dich nicht gelüsten!« Um eine Formation aber handelt es sich; denn die Macht A kann sich auf keine andere Weise in mir fassen, als indem sie mich zu ihrem geistigen Bilde macht — sei es auch nur im astralischen Geistbild — und durch diese Einbildung oder Signatur ihr Besitz- und Eigenthums-Recht auf mich nicht nur bezeichnet, sondern effektiv macht. So kann selbst Gott sich nicht in mir fassen, wenn er nicht sein Geistbild mir eingiesst, oder wenn ich mich — meinen Willen — dieser Ein- und Hinein-Bildung entziehe, obgleich freilich das Bild Gottes mit keinem Creaturbild in Vergleich gebracht werden kann. Was die Psychologen und Moralisten Willensbestimmungen nennen, ist übrigens eben nur diese geistige Gestaltung des Willens als des von dem Seelenfeuer ausgehenden oder wallenden Odems. Denn die Inwohnung, Inbildung oder Infassung geschieht unmittelbar nicht in der Seele, sondern in deren Willengeist als ihrem Ausgang. Desswegen heisst es auch: anima est, ubi amat, i. e. ubi vult et imaginat seu imaginatur.

Im Falle der Nichteinwilligung habe ich aber — wenigstens in bestimmtem Grade — meine Excitabilität oder Inflammabilität für oder von A selber getilgt oder diese als sich mir inbildende Potenz geschwächt, so wie ich im umgekehrten Falle diese Potenz gegen mich gestärkt habe. Desswegen begreift man, dass durch wiederholte Akte, nämlich in der Zeit, entweder meine Excitabilität von Seite

des A entweder völlig getilgt, oder völlig entwickelt sein wird, und dass ich im ersten Falle von meiner Wahlfähigkeit beim Wiedernahen von A keinen Gebrauch mehr werde machen dürfen, so wie im zweiten Falle, als der Potenz A bereits gänzlich unterworfen, keinen Gebrauch mehr von ihr werde machen können. Auf solche Weise sagt man vom guten Engel sowie von dem Menschen, der die Versuchung zum Nichtguten gänzlich überwunden, dass sie hiemit ihre Versuchbarkeit gänzlich getilgt, wie Christus sagt, in der Wahrheit sich bestärkt und befestigt haben, so wie man vom bösen Engel und vom verruchten Menschen sagt, dass sie alle Versuchbarkeit von Seite des Guten völlig in sich getilgt und den Zugang der Gnade, die Gratiabilität, sich versperrt haben.

Ist es nun dem Agens A nicht gelungen, mich ihm zu unterwerfen und als Gewalt sich in und über mir geltend zu machen, so habe ich umgekehrt gegen dasselbe Macht gewonnen, und was in mir vor diesem Conflikt, vor der Versuchung, nur noch Potenz oder möglich war, das ist nun als Stärke, als Charakter wirklich in mir geworden oder in das Leben getreten. Beide, sowohl Ich als das Agens A, wir befinden uns folglich nach der Versuchung anders, als wir vor dem Eintritt in dieselbe waren, und wenn dieses beiderseitige Anderssein, diese Transmutation der Erfolg der Versuchung war, so kann wohl kein Zweifel darüber obwalten, dass diese beiderseitige und wechselseitige Veränderung der Zweck und die Absicht der Versuchung selber war, womit wir denn für eine Theorie der Versuchung Grund und Boden gewonnen haben. Es wird daher mit Fug jene flache Vorstellung von der Versuchung als blossen Vorwitzes zurückgewiesen, so wie eingesehen, dass ich eine Versuchung nicht eigentlich böse nennen kann, insofern dieselbe das noth-

wendige Mittel nnd Medium für mich ist, oder sein kann und soll, mich die Herrschaft über diejenige Macht oder Potenz gewinnen zu lassen, welche an mich, wie es schien oder auch war, freilich unmittelbar mit der Absicht heran kam, mich ihr zu unterwerfen, mit ihr zu conformiren, mich ihr einzuverleiben oder mich zu ihrem Abbilde zu gestalten. Im Gegentheile sehe ich nämlich ein, dass ich auf keine Weise eine solche Macht unter mich zu bringen vermöchte, wenn dieselbe nicht vorher mir gegenüber, sich gleichsam mit mir messend, gestellt sich befunden hätte, denn es genügt bekanntlich nicht, im Kampfe nur zu bestehen, unbesiegt aus ihm zu treten, sondern nur die im Kampfe gewonnene freie Unbesiegbarkeit, weil Unangreifbarkeit, ist die Siegesbeute, welche allein dem Kämpfer genügen soll.

Wir haben uns hiemit der Einsicht in den Verband und in die Untrennbarkeit des Gesetzes der Reaktion und jenes der Subordination, der Zuordnung und Unterordnung genaht, in deren Mitte jedes Seiende als bestehend nur begriffen werden kann. Unsere neuern deutschen Naturphilosophen haben dieses Gesetz der Coordination abstrakt und ohne jenes der Subordination gefasst und sind darum im polarischen Dualismus stecken geblieben, obschon selbst im Falle einer polarischen Spannung — z. B. der elektrischen, welche ihrer Naturanschauung einzig zum Grunde lag — es einleuchtend ist, dass diese jedesmal nicht, wie sie sagen, in einer blossen Indifferenz, sondern in einer Subordination endet, wie denn gleichsehr in der Naturregion als in der Geistesregion keine Entscheidung eines Conflikts ohne eine Subordination oder Subjektion möglich ist, und dieser Conflikt, als Kampf, selber keinen andern Zweck und Ausgang haben kann. Es genügt hier, dieses Doppelgesetz in seiner Anwendung auf die Versuchung zu betrachten.

Wenn in der Zeit Aktion und Gegenaktion sich widerstreitend entgegenstehen und diese Widersetzlichkeit eine Versetztheit aussagt, so begreift man leicht, dass einer solchen Widersetzlichkeit nur eine Versetztheit der Subordination zum Grunde liegen kann oder eigentlich eine Unentschiedenheit der letzteren, so dass nämlich durch die Herstellung der normalen Subordination, folglich durch Aufhebung einer ihr widerstreitenden abnormen auch jener Conflikt, die Widersetzlichkeit oder Spannung zwischen der Aktion und Reaktion verschwindet, und zwar nicht, als ob letzte hiemit selber aufhörte, sondern so, dass aus der feindlichen und hemmenden Coordination eine freundliche und helfende hervortritt. Hiemit ist aber das Wesen der Versuchung und zwar sowohl der primitiven Versuchung vor dem Fall der Creatur — z. B. des Menschen — in die Zeit, als auch der secundären und durch eine Zeit hindurch protrahirten Versuchung ausgesprochen.

Wenn schon Gott de jure wie de facto eigentlich für die Welt oder Creatur überall den Aufgang oder den wahren Orient — das absolute Oben — einnimmt und die Creatur somit ihm immer sich subordinirt (unter ihm) befindet, so hat es doch dem freien und liebenden Gott nicht genügt, bloss durch seine Macht diese Superiorität über die Creatur geltend zu machen, sondern ihm genügte nur, von der freien und liebenden Creatur diese Superiorität zugleich als freie Huldigung zu empfangen. Um aber diesen Zweck zu erreichen, musste Gott gleichsam von seinem Throne herabsteigen, um durch die Creatur auf denselben wieder frei erhoben zu werden. Er musste sich gleichsam zum nur möglichen Gott zurückziehen, um neuerdings, aber nur mit und durch die Creatur selber, zum wirklichen Gott sich zu

erheben. Gott musste sowohl unter die Creatur als auch ihr gegenüber treten, um nicht nur von Neuem über sie sich zu erheben, sondern auch um hiebei die Creatur selber seiner Wiedererhebung als gleichsam seiner Wiedergeburt durch jene und mit jener theilhaft zu machen, um durch dieses Opfer der Liebe die Creatur in das zweite und nun vollendete Stadium ihrer Existenz erheben zu können und zu erheben, um sie aus einer Creatur Gottes zum Kinde Gottes zu veredeln. Kind Gottes aber konnte sie nur durch Geburt Gottes in und durch sie werden. Der Mensch konnte nicht für sich göttlich werden, wenn Gott nicht menschlich in ihm geworden wäre. Die Vollendung des Menschen ist ohne die Menschwerdung Gottes nicht zu denken und nicht zu begreifen. Denn diese Vereinung — nicht Confundirung — der göttlichen und der menschlichen Natur hätte auch ohne des Menschen Fall, nur auf andere Weise, geschehen müssen. Der Begriff der wechselseitigen Eingeburt als Bedingung der wechselseitigen Conformation ist übrigens schon im Begriffe der Liebe enthalten, wenn schon diese wechselseitige Eingeburt anders zwischen dem Schöpfer und Geschöpfe und anders zwischen den Geschöpfen unter sich stattfindet.

Aus dieser kurzen Darstellung sieht man schon jetzt den crassen Irrthum aller jener Naturalisten ein, welche diesen Reascensus des Schöpfers mit seinem Geschöpfe, diese, wenn man unschicklich sich so ausdrücken wollte, durch Eingeburt und folglich durch Wiedergeburt Gottes selber geschehende Wiedergeburt des Geschöpfes, für die primitive Geburt Gottes nehmen und behaupten, dass Gott, nicht etwa aus Liebe in die untersten Orte der Schöpfung frei hinabgestiegen sei, sondern dass er, wie jener blinde Maulwurf, nur von unten herauf so lange gewühlt habe, bis er,

glücklicher aber doch blinder Weise, im Menschen, d. h. in dem Philosophus, zu sich selber gekommen sei. Diese Naturphilosophen wollten uns das Auge für die Wunder der Naturgeburten öffnen, und erblindeten uns für die Wunder der göttlichen Liebe.

Was nun von diesem Descensus und Reascensus der Liebe Gottes für die noch nicht gefallene Creatur gilt, dasselbe gilt, nur auf andere Weise, von diesem Descensus und Reascensus derselben Liebe, als aus Sünde, Schmerz und Tod erlösender Liebe, und es ist ebenso ungeschickt von mehreren Theologen, wenn sie über den Unterschied dieser zwei Weisen oder modi der Auffassung der göttlichen Liebe ihre Identität übersehen, als es die Liebe, d. h. das Sein Gottes leugnerisch von den Philosophen ist, wenn sie beide diese ihre modi leugnen und es genügt hier, die Ueberzeugung gegeben zu haben, dass weder die primitive Versuchung der Creatur, noch die secundäre in der Zeit ohne die Liebe Gottes begreiflich ist, dass diese Liebe, wenn schon im Incognito sich haltend, doch beiden präsidirt, m. a. W., dass es derselbe Gott ist, der uns sucht, selbst wenn er uns in der Zeit durch Versuchung heimsucht.

Wenn man nun zur Einsicht gelangt ist, wie und warum mit dem ersten Auftreten oder Wirklichwerden des Geschöpfs der Schöpfer sich gleichsam als sich zurückziehend oder an sich haltend nur als dem freien Geschöpf möglich sich zeigen wollte, damit nämlich diese Creatur, jene ihre erste Wirklichkeit an den Schöpfer wieder frei aufhebend, diesen und nur durch ihn und mit ihm sich wieder zu verwirklichen vermöchte, so fällt vor Allem jene auch die Frommen noch immer heimlich drückende und mit Skrupeln an-

fechtende Bedenklichkeit hinweg, dass es doch Gott ungeziemend scheint, dass ihm sein Geschöpf nicht gleichsam auf den ersten Wurf gelungen, sondern dass dasselbe nur gebrechlich, verderblich, somit unfertig gerathen sei, darum einer Nachhilfe, Correktur oder Flickerei bedürftig. Dieser Einwurf, welcher bedeutender sich zeigen würde, wenn die frommen Elihu's aller Zeiten ihn nicht absichtlich als Advocati Dei grossentheils verschwiegen, bemäntelten oder verheimlichten, fällt nun aber weg, wenn man sich zufolge des Gesagten überzeugt, dass und warum das Geschöpf nicht als Kind Gottes geschaffen werden, und dass es diese Kindschaft nur durch eine wechselseitige Eingeburt Gottes in sie und ihrer in Gott, folglich nicht etwa, wie die Naturphilosophen sagten, durch Selbstaffirmation der Creatur, sondern durch eine Affirmation Gottes durch sie, somit durch einen Vermittlungsprocess erlangen konnte. Wenn aber gleich dieser einen höheren Ascensus der Creatur in Gott bezweckende tiefere Descensus des letzteren in jene von Seite Gottes als ein Opfer der Liebe betrachtet werden muss, ja, wenn man gleichsam das Risiko der göttlichen Liebe hiebei nicht verkennen kann, so ist doch aus dem Gesagten die Einsicht zu gewinnen, dass dieser Uebergang von dem ersten Stadium des Seins der Creatur in ihr zweites vollendetes nicht nothwendig durch das Medium einer Zeit geht oder ging. Denn die Zeit wird vielmehr erst begreiflich für den Fall, dass die Creatur den centralen Uebergang aus jenem ersten Stadium — der Fallbarkeit — in das zweite nicht gemacht oder unterlassen und denselben nun gleichsam peripherisch oder auseinandergelegt zu wiederholen und nachzuholen hat. Nur von diesem letzteren Standpunkte aus kann man sagen, dass so wie für das Geschöpf eine Geschichte entstund, auch Gott aus Liebe zum Geschöpf in diese Geschichte eingegan-

gen und sich selber als Evolutionsprincip derselben, als leitender Genius der Menschheit und als ihr oberstes leuchtendes Gestirn kund gegeben hat. Ich brauche nun aber wohl nicht zu sagen, wie sehr diese unsere Anwendung des Begriffs der Geschichte auf Gott von jener naturphilosophischen verschieden ist, welche, von der Liebe Gottes zum gefallenen Geschöpf abstrahirend und diese ignorirend, nicht nur ein solches Aufsteigen Gottes in und mit der Creatur für Gott selber als primitiv nimmt, sondern als dem Bedürfnisse Gottes zu seiner eigenen Selbstvollendung, Selbstausgeburt oder dem Zusichselberkommen und Sichsubstanziren als Geist dienend, so dass das Geschöpf dem Schöpfer beiläufig das wäre, was manchem Thiere zum Behufe seiner Selbstausbildung das Hervortreiben einer Schale oder eines Gehäuses ist.

Wohin aber derlei monströse und wirklich abominable Vorstellungen, wenn sie consequent durchgeführt und nicht synkretistisch zum Theil wieder dissimulirt werden, in der Philosophie der Geschichte führen, davon kann man sich in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts und in seiner dort aufgestellten Ansicht von der Weltgeschichte nach den von ihm angegebenen vier Epochen des orientalischen, des griechischen, des römischen und des germanischen Reiches überzeugen. Eine Ansicht, welche eigentlich das Verhältniss des Schöpfers zum Geschöpf umkehrt — nämlich gegen die bisherigen Ansichten —, indem die Philosophen und auch viele Theologen sonst Gott durch seine Einsamkeit und gleichsam Langeweile zur Schöpfung sich bestimmen lassen, wogegen Hegel den Weltgeist — man weiss nicht, ob hierunter der Spiritus Dei, oder der Spiritus mundi immundi gemeint ist — von unten herauf auf Kosten dieser Geschöpfe und durch alle ihre Gebrechen hindurch sich hinauf arbei-

tet, hiedurch immer mehr zu sich selber kommt und sich als Geist substantialisirt, so dass dieser Weltgeist oder Gott nur nach zurückgelegter sämmtlicher Weltgeschichte und über dem Schutt untergegangener und von ihm mit Recht fallen gelassener Weltepochen und Katastrophen und aller hiezu an die Reihe gekommener Völker und Individuen endlich absolut einsam und ohne alles Geschöpf zurück bleibend seine Absolutheit zu erreichen vermöchte. Es ist hier der Ort nicht zu zeigen, dass diese abominable Vorstellung doch nur eine Carikatur einer Wahrheit ist.

Wenn indess die Perspektive, die ich schon hier als Ziel unserer Forschungen über das Wesen der Zeit eröffne, erfreulich und ermuthigend sein muss, so darf man doch ja nicht glauben, dass der Weg, den wir bis dahin noch zu wandeln haben, nur ein leichter und bequemer Spaziergang unter und auf Blumen sein werde. Auch die Speculation hat so wie die Tugend ihre Dornenkrone, und jenem Spruche der Alten: »Dii omnia laboribus vendunt,« kann man auch in Bezug auf die Erkenntniss beifügen: et doloribus. Ja die Warnung: »Fürchte das Leichte!« gilt für die Speculation als Kopfbrechen nicht minder als für das Brechen und Zerbrechen des Herzens, um Tugend oder Stärke des Charakters zu gewinnen. Und wenn Gott auch bisweilen den Seinen etwas im Schlafe und ohne ihr Zuthun gibt, so lässt er ihnen doch die Auslegung der gegebenen Träume im Wachen über.

Es ist nämlich dieselbe Ursache, welche es der göttlichen Liebe nicht selten schwer macht, ihren Zweck bei der Durchführung des Menschen durch die Zeit mit ihm zu erreichen, und welche es dem Beobachter oft schwer macht,

diese Wege der Vorsicht in der Zeit oder Geschichte zu begreifen, weil theils der Leichtsinn und die Unachtsamkeit, theils die Bosheit der Menschen diese Liebe immer wieder gleichsam aufhalten und sie nöthigen, andere und neue Wege einzuschlagen, ja nicht selten dem Anscheine nach sich völlig zurück zu ziehen, um nur im tiefsten Incognito ihr Werk fortsetzen zu können. Denn wenn auch schon das göttliche Gesetz der Zeit dasselbe bleibt, und wenn es schon immer nur durch den Menschen selber in Erfüllung gehen muss, so hängt es doch vom Verhalten des Willens des letzteren ab, ob dieses Gesetz mit ihm und für ihn, oder dem Anscheine nach ohne ihn, oder endlich selbst gegen ihn sich durchführt. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Man begreift aber leicht, dass hiemit die Weise der Erfüllung desselben Gesetzes durch denselben Menschen anders sich gestalten wird und muss, je nachdem der Mensch mit dem Willen Gottes, oder ohne ihn, oder selbst gegen ihn will. Denn die Freiheit des Willens des Menschen äussert sich in der Zeit allerdings auf diese dreifache, und nicht, wie man bis jetzt allgemein annahm, nur auf eine zweifache Weise.

So z. B. ist der Normalgang der Zeitevolution mit dem Collectivum in ihr sowohl als mit einzelnen Völkern, Familien und Individuen still und ruhig, ja fast unmerklich; er geht aber doch auch öfter durch Krisen und Perturbationen als Evolutionskrankheiten hindurch; die ruhige, evolutionäre Bewegung schlägt sodann in eine revolutionäre Bewegung um, ja die göttliche Liebe macht gleichsam selbst auf einige Zeit einem partiellen Weltgerichte Platz. Unleugbar befinden wir uns dermalen in einer solchen Krisis befangen und in ein solches partielles Weltgericht eingerückt und wenn man fragt, mit welcher früheren Zeitepoche unsere gegenwärtige zu vergleichen sein möchte, so würde ich

unbedenklich auf die Zeit des Sturzes und Verfalls des römischen Reichs hinweisen, weil dasselbe Gericht, welches zu jener Zeit über jenes Weltreich erging, dermalen über die letzten Formen und Reste des zwar noch in seinen Ruinen ehrwürdigen und uns lehrreichen Reichs des Mittelalters ergeht. Wie nun aber jene uncultivirten Barbaren des Nordens zu jener Zeit, vom Verwesungsgeruch des römischen Staates angelockt, unrecht gethan haben würden, sich als die Besieger dieses Staates zu brüsten, weil sie doch nur als blinde Werkzeuge diese Zerstörung bewirkten, so ist es gleichfalls nur lächerliche Prahlerei, wenn unsere modernen Wilden — die Jakobiner — lediglich ihrem Witze, ihrem Geiste und ihrer Kraft das Gelingen ihrer Angriffe auf die letzten noch bestandenen und bestehenden Reste der Formen und Institutionen des Mittelalters oder auch, wenn man will, des germanischen Reichs zuschreiben.

In Societät, Wissenschaft und Kunst geht jedem partiellen sogenannten Weltgerichte im Reiche der Natur wie der Ethik die Erscheinung gewisser zerstörender, apogryphischer, sophistischer Wesen vorher, wie selbst in der Apokalypse dem allgemeinen Weltgerichte das Zum-Vorscheinkommen solcher Wesen als neuer Insekten vorhergeht, und es ist ein lächerliches Thun, wenn solche Wesen ihren Zerstörungs- und Skeletirungstrieb, von welchem sie gleich den kritischen Ameisen oder Termiten besessen sind, für einen socialen oder wissenschaftlichen constituirten Organisations- und Bildungs-Trieb uns geben wollen. Dieser lächerlichen Anmassung unserer Desorganisateurs steht aber freilich die nicht minder lächerliche ihrer Gegner, der Illiberalen, entgegen, welche, noch immer von Restauration des Mittelalters träumend und schwatzend, obschon hier nicht Schwache restaurirt, sondern wirklich Verstorbene wieder auferweckt

werden müssten, mit aller Hartnäckigkeit der Bigotterie die Hoffnung nicht fahren lassen wollen, die erstorbenen Formen dieses Weltreichs durch ihre Schreibfedern wieder zu restauriren, so wie der alte König Lear mittelst einer Pflaumfeder an dem Leichname seiner geliebten Cordelia sein Experimentiren nicht aufgeben wollte.

Wenn sich, sagt J. Böhme, ein Ding anfängt, d. i. aus dem anfanglosen, selber nicht angefangen habenden oder angefangenen und eben darum alles anfangenden und endenden Ungrund, dem Immer und Ueberall, heraustritt, d. h. in ihm urständet, hiemit aber doch in ihm bleibend, weil er als Omnitenens der Omnipotens und Omnipraesens ist, so geht ein solches Ding vorerst in die Möglichkeit einer Zeit und eines Raumes als in die Möglichkeit einer ab- und ausschliessenden Abtheiligkeit jener Omnipraesentia, und in diesem Sinne könnte man hier, obschon uneigentlich, von einer Definition — Verendlichung — des Absoluten mit Spinoza als von einer Determinatio, welche Negatio sei, sprechen. Wenn aber dieses Zeiträumliche vom Ende als der Ewigkeit wieder ergriffen und gleichsam in die Mitte genommen wird, so ist es wieder in seinem eigenen Ewigen, daraus es sich durch eine Compaktion oder Schiedlichkeit eingeführt hat, aber nun als zur Ewigkeit bestätigt, nicht etwa verschlungen und vernichtet. Wie das Zeiträumliche als Mittel zwischen Anfang und Ende hervortrat, womit seine Wirklichkeit gleichsam seinen Hervorbringer zurück in die Aufhebung oder blosse Möglichkeit treten zu machen schien, so tritt es nun, nachdem Anfang und Ende sich wieder in ihm finden, mit seiner Mitte in die ewige Mitte, und zwar so, dass beide Mitten sich, wie der Geometer sagt, decken, womit denn erst beide, Schöpfer und Geschöpf, zusammen ihre Wirklichkeit manifestiren und die Determi-

natio sich nicht nur nicht als Negatio, sondern als doppelte Positio zeigt.

Hiemit wird nun jene aktuose Gleichwichtigkeit des Geschöpfs mit dem Schöpfer fixirt, und eine solche Creatur besteht nun ewig im Ewigen, indem sie immer aus ihm wieder anfängt und immer in demselben wieder endet. Indem das Ewige sich in ihm verliert, verliert es auf solche Weise ewig sich im Ewigen und beide, sich ewig in einander und durch einander erneuend und gebärend, finden sich wieder in einander, wie denn der Liebende sich im Geliebten nur dadurch immer findet, verjüngt und neugebiert, dass er sich nimmer in sich sucht, sondern immer nur im Geliebten. So wird der Spruch: »Quaerite regnum coelorum et caetera adjicientur vobis,« durch die Liebe erklärt, insofern dem liebenden Sein sein eigenes abgeschiedenes Sein wirklich immer nur adjicirt oder gegeben wird, und eben dieser beständige Fund seiner Selbheit der beständige Lohn seines beständigen Verlierens derselben an den Geliebten, ja das beständige Wunder seines beständigen Wiedererstehens aus und in ihm ist.

Ein solches Geschöpf, sagt J. Böhme, ist nun nicht mehr sein eigenes Etwas, sondern es ist das Etwas, das Nichts geworden, wie es aus diesem Nichts hervorging oder in ihm entstund. Unter dem Worte Nichts versteht aber Böhme, wie der Apostel Paulus, eben nur die reine Produktivität, das reine Producens, als das Nichts oder die Negation und Abwesenheit alles Producirtsseins oder Produktseins und nicht etwa jenes sinnlose Zero, jene Indifferenz unserer Naturphilosophen, in welcher (angeblich) die Creaturen zu Grunde gehen, anstatt in ihr zu gründen. Was aber zu Grunde geht, das geht nicht zu Gott oder in ihn, sondern, wie der gemeine Mann sagt, zum Teufel.

Eben weil die Wirklichkeit oder das Wirken dieses Etwas als Produktes und das Wirken oder die Wirklichkeit des Nichts als Producens sich nicht nur nicht widersprechen, nicht nur nicht indifferent gegen einander sind, sondern sich wechselseitig bedingen, sind nun beide in eine solidare, unauflösbare, wahrhaft sacramentale Verbindung eingegangen, und man würde dem Einen das Sein und Leben nehmen, wenn man dem Andern es nähme. Denn Gott ist doch so gewiss als das Geschöpf, so wie dieses so gewiss wie Gott ist, wenn auch unter den Philosophen in der Regel die Einen das Dasein Gottes nur durch Leugnung des creatürlichen Seins, die Andern das creatürliche Sein nur durch Leugnen Gottes vindiciren zu können glauben.

Alle Philosophen haben bis auf J. Böhme nicht nur die immanente Produktion als Selbstgebärung oder Selbstmanifestation mit der emanenten Produktion, also die primitive Produktion mit der secundären oder der sogenannten Fortpflanzung vermengt, indem sie eine durch die andere erklären wollten und hiemit beide unbegreiflich machten, sondern sie haben auch das Haupt- und Fundamental-Gesetz aller Produktion, nämlich jenes ihrer Vermittelung oder des Durchgangs durch zwei Stadien eines Seienden theils ignorirt, theils missverstanden, und in dieser Ignoranz und in diesem Missverständniss ist denn auch der hauptsächlichste Grund aller bisherigen Seichtigkeit und Schlechtigkeit der Theorie der Zeit zu suchen. Denn wenn gleich unter den neuern Philosophen Hegel von diesem Gesetze der Vermittlung aller Produktion und Manifestation eine Anwendung versuchte, indem er sein ganzes philosophisches System auf den Gedanken der Entäusserung der Idee zur Natur und der Wiedererhebung der Idee aus Natur in Geist

baute, so ist doch diese Anwendung der Böhme'schen Idee bei Hegel leider zu einer Carikatur ausgeartet, da derselbe die Idee in ihrer Entäusserung zur Natur als einen Abfall von ihr darstellt, und wenn er von der Wiederaufhebung der Natur spricht, die (ewige) Natur mit der Creatur vermengt. Hiemit aber identificirt er dem naturphilosophischen Radicalirrthum gemäss den Schöpfungsakt mit dem Selbstmanifestationsakt Gottes und weiss nichts und spricht nichts von der Erhebung dieser Natur in die Idee als Geist, d. h. nichts von der Verklärung und ewigen Vermälung der Natur mit der Idee. J. Böhme dagegen lässt nicht etwa die absolute Einheit selber sich in ihrer Selbstmanifestation, so wie in deren Nachbild als in der creatürlichen, in einer Natur oder Creatur aufheben, entäussern oder in sie abfallen und verfallen, sondern er zeigt, wie mit dem Ausfluss oder Ausgang aus dieser Einheit, welcher Ausfluss eben jene Idee ist, zugleich ein Selbstisches, von diesem Ausfluss Unterschiedenes, entsteht, welches sich zur Natur treibt, um, indem es sich auf die Spitze getrieben, in die Idee einzugehen, so wie die Idea in die Natur, womit die ideelose Macht zur Idee, die machtlose Idee zur Macht kommt, und womit beide vereint und vermält in die Einheit aufgenommen werdend, deren Manifestation als der des Göttlichen in dieser ihrer Vermälung von Natur und Geist, von Feuer und Licht, dienen, ein Reascensus — eine Himmelfahrt — in die Einheit, welcher zugleich mit einem Descensus, d. h. mit dem Urstande der Leiblichkeit zusammenfällt. Denn die Natur, sich gleichsam am Geiste versehend, bildet diesen plastisch dem Geistbilde nach, wesswegen die Alten die Natur den Affen des Geistes nannten, und in dieser Hinsicht ist das alte deutsche Wort: Anstarren (als Anschauen), bedeutend.

Aus dieser kurzen Anzeige der Hauptmomente der Böhme'schen Construktion kann man wenigstens die gänzliche Disparität von der Hegel'schen bereits abnehmen. Diese Disparität besteht aber theils darin, dass nach Hegel die esoterische Idee nun erst die Einheit in potentia ist, weil Hegel die Einheit als den eigentlichen Producens von der Idea nicht unterscheidet, theils darin, dass Hegel die freie Ausführung der Idee und ihre Einführung in die Natur als einen Abfall derselben, nämlich Gottes von sich selber, nimmt, womit der Urstand der Natur als eine Empörung gefasst werden müsste. J. Böhme betrachtet diesen Ausgang als das Werk der Liebe, welche in die Natur sich eingebärend diese Natur mit sich in die Einheit wieder gebärt, ihre Verherrlichung in ihrer Liebe, diese in jener ewig findend.

Haben nun aber unsere Philosophen bisher jenes Vermittelungsgesetz aller Produktion und Manifestation verkannt, so haben sie ein zweites mit demselben eigentlich zusammenfallendes Produktionsgesetz nicht minder ignorirt, nämlich jenes, gemäss welchem jede Produktion immer durch drei Aktionen zugleich als Dreiklang geht, darum auch jedes Produkt mit seinem Producens in einer dreifachen Relation besteht, welche ich als Durchwohnen, Inwohnen und Beiwohnen des Produkts von Seite des Producenten fixirt habe. Wir werden sehen, wie die bloss zeitlich seiende, mit ihrer Mitte aus der absoluten Mitte noch herausgehaltene und eben darum eigentlich mitte- oder centrumleere Creatur dessenungeachtet diese dreifache Relation ihres Producens erfährt, dass aber in dieser ihrer Nichtcoincidenz mit der absoluten Mitte diese Dreifachheit für sie nicht in eine Einheit zusammen, sondern dass sie in Zwiespalt auseinanderfällt, oder dass für diese Creatur die Durchwohnung, die

Inwohnung und die Beiwohnung, wie sie nicht von einem und demselben Centrum auszugehen, auch nicht in eine und dieselbe Mitte wieder zusammenzugehen scheinen, obschon der Imperativ der Vollendetheit des Seins dieses Zusammengehen in der Theorie wie in der Praxis ununterbrochen fordert oder postulirt.

Wenn ich von einer Unauflöslichkeit, einer Unscheidbarkeit des creatürlichen Seins von dem göttlichen gesprochen habe, so sieht man wohl ein, dass eine solche wenigstens im Zeitleben, in der Zeitlichkeit des Seins der Creatur, nicht statt findet, weil gerade die Labilität und die Unentschiedenheit in der Zeit das Periculum vitae temporalis ausmacht, so wie die Labilität in der Zeit im Grunde mit jener primitiven der Creatur angeschaffenen zusammenhängt und nur gleichsam eine Prolongation oder Protraktion derselben ist. Wenn darum einige Theologen und Mystiker die Behauptung aufstellen, dass Zeitlichkeit und Räumlichkeit — nicht als Endlichkeit, sondern als der Creatur bemerkliche Grenzen ihrer Vollendetheit — letzterer als solcher angeschaffen worden seien, so muss man diesen Theologen ihr Missverständniss dadurch mit Augustin berichtigen, dass man ihnen zeigt, wie zwar das Posse temporalis et spatialis fieri, so wie das mit jenem zusammenfallende Posse mori der Creatur angeschaffen war, weil diese nur als labilis geschaffen werden konnte, dass aber der Mensch z. B. dieses Posse als solches und ehe es zur Wirklichkeit kam in sich radical hätte tilgen können und sollen. So wie der Mensch mit dem Posse seiner thierischen Geschlechtsspaltung geschaffen wurde, dieses Posse aber eben als solches in sich hätte tilgen sollen, anstatt es, in die thierische Natur sich vergaffend, zur Wirklichkeit zu bringen, und nun nur, dieser wieder absterbend, seine verlorene androgyne Natur wieder

zu gewinnen vermag. Welche dunkle, ja crasse Begriffe aber hierüber, nämlich über die Materialisirung — das Irdischwerden, der Erde Heimgefallenseien in der Schriftsprache — des Menschen durch seinen Fall selbst bei Theologen noch herrschen, davon gibt uns Günther in Wien ein neues Beispiel, welcher den Begriff der Materialität sogar als identisch mit jenem der Geschöpflichkeit nimmt, und hiemit folglich einen neuen Materialismus lehrt, gemäss welchem sämmtliche Geschöpfe nur darum nicht Gott selber wären, weil dieser allein immateriell (Geist) sei, sie aber alle materiell würden und sein müssten.

Wenn ich von dem wechselseitigen Ineinandereingehen, dem Sicheingebären der Liebe oder der Liebenden gesprochen habe, so habe ich hiemit das Geheimniss der Liebe als zusammenfallend mit jenem des Lebens selber ausgesprochen. Denn in der That ist das vollendete, integre, volle, lebendige Sein nur jenes, in welchem Bestehen und Entstehen, Bleiben und Sichverändern, Ruhen und Sichbewegen, Fixiren und Verflüchtigen, Freisein und Bestimmtsein, wenn man will, Alter und Kindheit, sich wechselseitig ebensowohl bedingen als aufheben. Denn Alter und Kindheit sind gleichsam die Abstrakta, in welche die Jugend auseinanderfällt, oder welche in der Jugend ineinandergehend ihre Concretheit finden.

Im Unterschiede des ewigen, nichtzeitlichen Seins macht umgekehrt gerade die Nichtidentität, die Unverträglichkeit des Bleibens und des Sichänderns, dieser beständige Zerfallungs- und Oppositionstrieb des Seins und Werdens oder Entwerdens den Charakter alles Zeitlichen aus, welches immer einseitig entweder zur Erstarrung oder zur Verflüchtigung oder Verwesung sich neigt, strebt und diesem Stre-

ben folgt. So dass man sagen kann, dass dieser doppelte Ultraismus, der besonders in unserer Zeit die Gesellschaft zerrissen hält, die Constitutionskrankheit aller Zeit ist, indem man, inner dem Zeitlichen sich haltend und inner der Zeit ihrer Meister werden zu können hoffend, freilich nicht anders das Bestehende zu erhalten vermag, als indem man das Entstehende zurückhält, und nicht anders das Entstehende fördern kann, als durch Wegräumung des Bestehenden. Das Zeitliche entsteht nach jenem tiefsinnigen Worte des Meisters Eckart wenn und wo der Vater und der Sohn getrennt oder abgekehrt sich befinden und das Zeitliche wird zum Ewigen, sowie beide in einem Seienden sich ineinander finden. So wie sie sich also in einem Seienden gefunden und gebunden haben, so ist dieser Bund und folglich dieses Seiende nothwendig ewig und unauflösbar, weil so wenig der Genitor und der Genitus wieder von einander lassen können, so wenig beide von dem Wesen oder Seienden wieder zu lassen vermögen, in welchem sie sich fanden. Die Schrift sagt auch ausdrücklich, dass der Vater seine Geschöpfe nur in seinem Sohne finden und haben will.

Wenn man vom wahrhaft Lebendigen, Absoluten, sagt, dass es mit allen seinen Gliedern nur zugleich mit einem Schlage entstehen kann oder konnte, so sagt man damit nichts Anderes, als dass dasselbe nie entstehen konnte, und eben sein Bestehen bürgt dafür und beweiset, dass es weder je entstand, noch je nicht mehr bestehen könnte. Wie aber das Leben, das Lebendige ein Primitives, Unerklärbares und eben darum alles Erklärendes ist, so folgt, dass das unmittelbare Produkt dieses Lebendigen gleichfalls nur Lebendiges oder Organisches sein konnte, wenn auch dieser Organismus im Produkt nicht unmittelbar fixirt ward, und dass folglich alles unorganische unlebendige Sein nicht als das

primitive, sondern als secundäre Seinsweise gedacht und erklärt werden muss. Da es verkehrt und widersinnig ist, aus dem Unorganischen das Organische erklären zu wollen, so hat man nothwendig für den Urstand und Bestand eines Anorganismus allerdings den Schlüssel aufzusuchen. Ein Schlüssel, den man nirgend anderwo, als in der primitiven organischen, jedoch unfixirten Natur jedes solchen in den Anorganismus verfallenen Wesens zu suchen haben wird, nicht aber in einer primitiven, angeschaffenen unorganischen Natur. Diese Behauptung fällt nur mit jener in der Schrift zusammen, welche ausdrücklich sagt, dass Gott, der Liebhaber des Lebens, den Tod nicht geschaffen habe. Es kann hier noch bemerkt werden, dass unter Anorganischem nicht das dem Organismus als selbloses Werkzeug nur dienende Belebte, nicht selbstisch Lebende, sondern das sich dem Leben selbstisch Widersetzende verstanden werden muss.

Unabhängig von aller Theorie und Geschichte besteht die Erkenntniss oder Anerkenntniss, dass die Schöpfung, das Geschöpf, nicht nur mit dem Tode als Lebensmangel, sondern mit einer positiv tödtenden Thätigkeit behaftet ist, folglich als mit einem tödtenden Geiste gleichsam besessen sich zeigt, so wie ebenso unabhängig von Theorie und Geschichte die Anerkenntniss besteht von einer in der Schöpfung bestehenden und gleichfalls in ihr haftenden, dieser negativen Thätigkeit entgegengesetzten positiven oder belebenden, Leben erweckenden und schirmenden Thätigkeit. Forscht man aber beiden diesen Thätigkeiten nur etwas tiefer nach, so sieht man, dass jene negative Thätigkeit sich eben sowohl nach zweien Richtungen äussert und zu äussern strebt, als die positive, nämlich nach der wesentlichen und nach der gestaltenden Richtung, dass aber

die negative, zerstörende Thätigkeit nicht anders als gleichsam durch Usurpation der positiven Thätigkeiten nach beiden Richtungen sich zu verwirklichen vermag. So ist z. B. in der Elementarnatur die Finsterniss nur aktiv, insofern sie die Wärme in sich gebunden hält, so wie die Kälte nur aktiv ist, insofern sie die Aktivität des Lichtes an sich hält, durch welche doppelte Diversion Licht und Wärme eben gehindert werden, sich selber normal zu centralisiren und hiemit als Licht und Wärme zu offenbaren. Man kann also sagen, dass das zeitliche Geschöpf in seinem Urstand und Bestand von einem Verschlungensein des Lichtes und der Wärme, von Kälte und Finsterniss zeugen, eigentlich von einem Verkehrtsein der Thätigkeit derselben, indem sich bei genauer Betrachtung zeigt, dass Licht und Wärme zwar nicht ohne ihr Befreitwerden von Kälte und Finsterniss in freie Verbindung und Thätigkeit zu treten vermögen, dass aber, wenn Finsterniss und Kälte in dieser ihrer usurpirten Thätigkeit nicht ohne Licht und Wärme bestehen, und sie also nie licht- und wärmelos sein können, wenn sie gleich licht- und wärmefrei zu werden streben, dass ebenso auch Licht und Wärme in ihrer normalen Thätigkeit der Passivität der Kälte und Finsterniss als ihrer Basis bedürfen, welche nämlich als dienend, somit also in ihrer Getrenntheit, Nichtcentralität gut sind, dem Guten in seiner Offenbarung dienen, und nur in ihrem Nichtbeisichbleiben böse werden. Man sieht aber hieraus zugleich wie der Angriff der negativen Thätigkeit auf die positive und gleichsam das Verschlungenwerden der positiven von der negativen der letzteren — d. h. dem Tode — doch nur zum Tode gereichet.

Wenn die Inswerkführung auch ein Werkzeug nöthig macht, so soll und darf dieses doch nicht als Selbstisches in

und zu sich selbst kommen. Es muss somit in der Occultation niedergehalten bleiben. Was einer Formation als Ursache dienen soll, soll nicht seiner Selbstmanifestation Ursache sein wollen.

Um sich nun einen völlig klaren Begriff von der Unfertigkeit und Unvollendetheit des zeitlich Daseienden zu machen, muss man vor Allem die Einsicht gewinnen, dass der Begriff der Existenz mit jenem der Formation identisch ist. Eine Formation, im normalen oder Beharrungszustande gedacht, ist nicht anders als durch das sich ausgleichende Begegnen, durch das wechselseitige Eingehen, Sicheingebären, wechselseitige Vergnügen, Erneuen und Hervorgehen der ununterschiedenen Einheit und der geschiedenen Vielheit begreiflich. Wenn man also von einer Formation, von einem Gestalteten, Gebildeten, also einem Existirenden spricht, sei es, dass dieses sich selbst gestaltet, wie Gott, sei es, dass es gestaltet wird, wie das Geschaffene, so denkt man sich das ausgleichende Begegnen zweier Bewegungen, deren eine scheidend, deren andere einend sich verwirklicht. Diese Formationsbewegung jeder Existenz kann man darum als von zweien Strebungen, Trieben oder Bedürfnissen zugleich ausgehend so wie in diese immer wieder zurückgehend betrachten, nämlich so, dass jedes Seiende sowohl den radicalen Trieb hat, sich in sich zu verschliessen und in eine Einheit geschlossen, ungetheilt, zu halten, als auch jenen, sich zu öffnen und den ganzen Reichthum seiner Fülle als Vielheit zu entfalten. Mit andern Worten: jedes Wesen hat das Bedürfniss sowohl sich zu nehmen als sich zu geben und mitzutheilen, ebensowohl sich zu besitzen als sich besitzen zu lassen, zu wirken und zu zehren wie zu nähren, sich zu ernähren und zu geniessen. Dieser Doppeltrieb ist

aber kein anderer als jener schon bemerklich gemachte des Freiseinwollens und des Bestimmtseinwollens zugleich.

Wenn und so lange nun diese beiden Triebe nicht zugleich und durcheinander erfüllt sind, in so lange ist die Existenz, also die Formation, nicht vollendet und es tritt der Formationsstreit, die Unförmlichkeit, ja die Gefahr des Zugrundegehens der Existenz ein. Ich sage, dass beide diese Triebe durch einander erfüllt werden müssen, weil es nicht genügt, dass das eine Streben das andere nicht hemmt, sondern weil sie beide nur durch ihren wechselseitigen Dienst und beiderseitige Hilfe sich zu realisiren, zu erfüllen vermögen. Von dem Augenblicke an aber, als sie aufhören sich zu helfen, fangen sie an sich zu bekämpfen und das Unionsbestreben verwandelt sich in Confusions- oder Compressions-Bestreben, so wie das Unterscheidungsstreben sich in Trennungs-, Repulsions- oder Dilacerationsstreben umwandelt.

Wenn sich nun eine Seinsweise denken lässt, in welcher jene Fixation noch nicht geschehen ist, die Seinsweise der noch unbewährten, nichtgefallenen, aber fallbaren Existenz, wenn sich eine andere denken lässt, in welcher die Möglichkeit jenes Zerfallens beider jener Triebe radical getilgt ist, die Seinsweise der Wahrheit und des gesicherten Bestandes, so lässt sich noch eine dritte Seinsweise denken, in welcher jene Opposition beider Grundtriebe selber fixirt ist. In diesem Zustande geräth ein solches Wesen, indem es weder sich in sich auszubreiten noch sich in sich zu einen und zu sammeln vermag, indem es weder in sich noch aus sich, weder über noch unter sich kann und doch nach beiden Richtungen zugleich getrieben wird, in die Höllen-

angst der Existenz und wird des in ihm aufgehenden Angstrades als Ixionsrades inne. Ein solches Wesen wird hiemit den Widerspruch oder Formationsstreit inner sich fixirt haben, und zwar so, dass es dieses Widerspruches nicht durch Sichöffnen einem Helfenden sich zu entledigen vermag, wie diess bei dem zeitlich Lebenden noch der Fall ist, welches, indem es sein inneres Vergehen, seine innere Centrumflüchtigkeit nach Aussen gibt oder wirft, sich von demselben gleichsam losmacht, wogegen jenes unselige Wesen, von welchem wir hier sprechen, dieses sein inneres Vergehen als den aktiven Tod in sich behalten muss und sein äusseres Festgehaltensein ihm nur dazu dient, dieses innere Vergehen beständig inne zu werden. So paradox und so schrecklich nun auch dieser Begriff eines unseligen, verdammten Seins ist, so wahr und unleugbar ist er doch. J. Böhme war der erste Philosoph, welcher uns einen völlig klaren Begriff des Festgehaltenseins einer Creatur in dieser ihrer inneren Entgründetheit gab.

Wenn nun das vollendete, absolvirte Seiende, Formirte oder Existirende jenes ist, in welchem Entwickelung und Einwickelung sich wechselseitig helfend begegnen, und wenn somit ein solches Wesen in sich bleibend immer aus sich geht und aus sich gehend in sich bleibt, in seiner Veränderung und Umgestaltung immer dasselbe bleibt, in seinem Unverändertbleiben immer sich verändert, so lässt sich diese Circulation, dieser Ausgang und Eingang nur durch eine Begründung, so wie diese Begründung nur durch eine dreifache Wirkung oder Aktion begreifen, d. h. jede Begründung, jeder Grund einer Existenz oder Formation ist vermöge seiner Natur nothwendig dreifach oder dreieinig und wenn man diesen Grund die Mitte, das Centrum nennt

zwischen dem unbegründeten, bestimmten oder formirten — ausgesprochenen — Sein, so fällt bereits der Begriff des Formations-Centrums mit jenem des Ternars zusammen. Und da dieses von der immanenten Selbstbegründung Gottes nicht weniger und nur auf andere Weise gilt, als von der Formations- oder Existenzbegründung der Creatur, so gehört die speculative Deduktion des Begriffs des Ternars eigentlich in die Logik, nämlich in die Lehre vom Grunde. Wenn nämlich jede in sich geschlossene Form dreigliederig ist, so muss auch das Formans als das formende Princip, als der Formationsgrund, dieselbe Dreifachheit in sich haben.

Aber freilich bleibt diese Lehre von der dreigestaltigen Formation und vom dreieinigen Formationsgrund so lange unbegriffen, als man nicht die Lehre älterer Theologen vom *Λογός ἔνθετος* und *ἔκθετος* kennt, d. h. die Lehre von der ideellen, magischen und stillen Formation, womit das Seiende sich eigentlich nur in die Möglichkeit der Formation, der Existenz führt, in sich imaginirend, und von der wirklichen, reellen und lauten Formation und Pronunciation, womit jene Möglichkeit in actum geht.

Diese Lehre legte J. Böhme seinen Philosophemen zu Grunde und vermied allein dadurch jenen Radicalirrthum, in welchen so viele Philosophen und Theologen vor und nach ihm gefallen sind, indem sie jene stille, esoterische, immanente Selbstformation Gottes zwar von seiner exoterischen unterschieden, diese aber sofort mit der creatürlichen vermengten, so dass nach ihnen Gott sich nur als Schöpfer wirklich wäre.

Uebrigens gehört eben nicht eine sonderliche Aufmerksamkeit auf unser eigenes Thun und Wirken, auf unsere eigene Formation dazu, um sich den analogen Unterschied des *Λογός ἔνϑετος* und *ἔκϑετος* begreiflich zu machen. In unserer magischen Inbildung oder Formation kommt es nämlich nur zur stillen, freien, unwillkürlichen, aber doch vermögenden und alles Wirklichmachen bedingenden Formation, und nur indem der Wille als stille Lust begehrend wird, führt er sich (tritt er als Lust) sofort in eine Unruhe, weil in ein Wirken, in eine tiefere, mehr äussere Selbheit, womit jene Scheidung, Polarität als gleichsam eine Geschlechtsdifferenz und Spannung entsteht, welche nur im vollendeten Produkt ihre Lösung erhält. Denn Begehren ist Imaginiren, so lange das Begehren unerfüllt bleibt, alles Nachbilden ist ein Gestaltauswirken, jedoch so, dass es hiemit sofort noch zu keiner bestimmten innestehenden Gestalt kommt, weil die einzelnen, gestaltenden Potenzen gleichsam jede ihr Recht auf die Formation gelten zu machen suchen, jede über die andere sich zu erheben strebt und also keine zum Produkt kommt. Diesen Formationsstreit werden wir deutlich und lebhaft, ja peinlich oft genug inne, und er endet nur in dem Sabbat der gelungenen Formation. Diese stellt die Ausgleichung aller jener Strebungen und Thätigkeiten her und zwar nicht indem sie alle zugleich bindet, hemmt, erstarren macht, sondern indem sie jeder ihre Wirkungssphäre gegen alle andern sichert und zugleich auch durch alle andern als Mitwirker verbürgt. Denn nicht die Theilung der Aktion oder Arbeit, sondern ihre Vertheilung unter die Glieder eines Organismus macht diesen und jene bestehen, so dass jedes Glied in seiner verschiedenen Wirkungsweise für alle wirkt, so wie alle in dieser seiner Wirkung in ihm ruhen. Es ist nämlich kein Ruhen ausser in einem Wirkenden.

Durch die hiemit gewonnene Einsicht kann der Denkende aber zu jener in die Identität des Begriffs des Ternars als der geschlossenen Individualität oder geschlossenen Formation mit dem Begriffe der Androgyne gelangen, so seltsam und neu auch diese Zusammenstellung dünken mag.

Hier ist nun vor Allem davor zu warnen, den Begriff der Androgyne. — des Zusammengeschlossenseins des aktiven und reaktiven Princips des ternaren Centrums mit der Peripherie in eine individuelle Existenz, Natur und Gebilde — ja nicht mit seiner Caricatur, dem Hermaphrodismus, zu vermengen und zu verunreinigen, in welchem umgekehrt die Differenz oder Nichteinheit der Geschlechtseigenschaften oder der Persönlichkeit in ihrer höchsten Entzündung sich zeigt und anstatt der reinen, einen und in sich vollendeten Formation das Gegentheil derselben, die höchste Difformität oder Monstrosität, hervortritt. Was wir in der zeitlich-thierischen, menschlichen Natur Mannheit und Weibheit nennen, sind nämlich nicht blosse Edukte der Trennung oder Auflösung der Androgyne — als des primitiven Gottesbildes —, sondern sie sind nur Produkte des Erloschen- oder Verschwunden-(Erblichen-)Seins jenes Gottesbildes, so wie überhaupt der Dualismus in der Formation überall nur als Caput mortuum des zurückgewichenen Ternars entsteht und besteht, so dass sich von der Zwietracht und Abnormität der Form auf die innere Zwietracht des Formationsgrundes oder Formationscentrums schliessen lässt. Wie die Theile, in welche ein Ganzes — Continuum — aufgelöset wird, nicht als solche präformirt in letzterem bestunden, sondern mit dem Untergang der Existenz des letzteren erst entstunden, so waren Mannheit und Weibheit als Eigenschaften etwas Anderes, als sie noch im Ternar

oder in der Androgyne bestunden, und diese hatten vorerst nur das Posse masculus et femina fieri wie das Posse mori oder animal terrestre fieri in sich. Christus sagt ausdrücklich, dass in der Auferstehung weder Mann noch Weib sein werde, aber diese Auferstehung ist nur Restauration des ursprünglichen Gottesbildes. Also waren Mann und Weib als solche nicht urspünglich geschaffen, und sie sind als eine, wenn gleich nothwendig gewordene, Verbildung zu erklären und zu begreifen. In der That spricht nicht nur die Religion von einem Absterben der Mannheit und der Weibheit, als zweier sich erhoben habender unwahrer und schlechter Selbheiten, sondern, wenn man auf das innere Thun der wahrhaften Liebe aufmerksam ist, so überzeugt man sich leicht, dass durch die Liebe beide, Mann und Weib, sich wenigstens im Innern jedes zur Androgyne ergänzen, indem z. B. das Weib dem Manne zu lieben, der Mann dem Weibe zu bewundern hilft. So dass also das Geheimniss wie das Sakrament der wahrhaften Liebe in dem solidären Bunde der zwei Liebenden besteht, sich einander, jedes in sich, zur Wiederherstellung der Androgyne als der reinen und ganzen Menschheit, welche weder Mann noch Weib, d. h. nichts Halbes ist, behilflich zu sein.

Was aber hier von der Geschlechtsverbindung als die Androgyne herstellend im guten Sinne gilt, das lässt sich auch im schlimmen Sinne beobachten, wie denn bei jeder gemeinen Geschlechtsliebe die beiderseitige Selbstsucht nicht aufgehoben, sondern auf die Spitze getrieben wird, und beide, der Mann und das Weib, sich nur zur Selbstprüfung dieser ihrer schlechten Selbheit dienen. Hiebei gestaltet sich denn aber doch wieder eine Art Androgyne als ihre Carikatur, insofern das Weib dem Manne dazu dient, seine lu-

ciferische Hoffart mit ihrer Schlangenlist und Niederträchtigkeit zu ergänzen, so wie der Mann dem Weibe hilft, ihre Schlangenlist und Niederträchtigkeit mit seiner luciferischen Hoffart zu ergänzen, so dass also die wahrhafte Liebe die sich Verbindenden zur Engelsnatur, die falsche und schlechte zur teuflischen Natur führt. Wie wir dort Erhabenheit und Demuth sich in die wahrhafte Mitte — Liebe — vermälen sehen, so sehen wir hier Hoffart und Niederträchtigkeit sich als zwei Galeerensklaven aneinanderketten.

Der Begriff der Selbheit setzt überall jenen des Füreinanderseins eines Herrschenden und Dienenden, eines Freien und Gesetzten voraus. Jedes in die Existenz tretende Wesen definirt und signirt sich entweder selber, oder wird definirt und signirt. Gott definirt sich selber und definirt seine Geschöpfe, wird aber nicht definirt, das freie selbstische Geschöpf wird definirt und definirt, so wie die selblose Natur nur definirt und signirt wird, und nicht definirt und signirt.

Das Freie geht in die Bestimmtheit und das Bestimmte geht in die Freiheit, womit sie beide wechselseitig in ihrem Verlangen und ihrem Bedürfniss sich erfüllen und sich beständig erneuern und ergänzen.

Wie jeder Empfänger von dem Geber sich erhoben findet, so vertieft er sich wieder gegen ihn, und wenn das, was von ihm erhoben wird, in die Manifestation geht, so geht das, was in ihm eigentlich aufgehoben wird, in die Occultation.

Der Zweck des Urstandes des eigenen Willens der Crea-

tur ist seine Entäusserung und Erhebung, und diese Entäusserung, Erhebung und Wandlung in Freude ist die Ausgebärung des Bildes Gottes. Es ist eben so verkehrt, als es die Liebe Gottes — Gott selbst — blasphemisch leugnend ist, wenn man den Natur- und Creatur-Urstand als eine Entäusserung durch einen Abfall — eine Empörung — der göttlichen Idee von sich selber vorstellt, womit also die Glorie Gottes durch Wiederaufhebung, Vernichtung der Natur und Creatur effektuirt würde, und womit nicht die Liebe, sondern der Hass gegen die Natur und Creatur das primum Mobile wäre und die Wiederaufrichtung des in die Natur gefallenen, in ihr finster wordenen Gottes nur durch Wiederhinrichtung der letzteren zu Stande käme.

Nicht aber die Creatur soll sterben und hingerichtet werden, sondern nur ihr böser, von dem Willen Gottes sich abkehrender, sich diesem entziehender Wille, und die Aufgabe dieses Willens bezweckt nicht etwa absolute Willenlosigkeit, Selblosigkeit, sondern die Geburt eines neuen, mit Gottes Willen einstimmigen Willens. Der Eintritt der Selbstsucht der von Gott abgekehrten Creatur zeigt eben den Verlust ihrer wahren Selbheit an und die Wahrhaftigkeit ihres Selbstes vermag sie nur durch den und in dem allein wahrhaften Gott zu erlangen.

In jenem ersten unmittelbaren Dasein des in die Welt als Gottesbild gesendeten Menschen bot sich ihm das Wahre als in einer höheren Region zwar bereits wirklich fertig und manifest seiend dar, jedoch mit dem Auftrag, der Mission, diese Manifestation in und durch sich in einer niedrigeren Region — in dieser Welt —, welche dieser vollständigen Manifestation ermangelte und bedurfte, fortzusetzen, dieser Wahrheit in der Welt Zeugniss zu geben,

d. h. dieselbe Wahrheit auch in dieser Welt auszugebären, und nur in diesem Sinne können wir von einer Theogonie sprechen, zu welcher der Mensch berufen ist. Denn, wenn der Menschensohn sagt, dass er in die Welt gekommen sei, der Wahrheit Zeugniss zu geben, Gott den Vater zu beweisen und zu erweisen, so drückt er die alleinige Bestimmung des Menschen selber aus, welcher seinem Berufe nur dann entspricht, wenn er nicht von sich, nicht von der niedrigeren Natur, sondern wenn er nur von Gott Zeugniss gibt, diesen repräsentirt, gleichsam wiederholt oder fortsetzt. Wie nun dem Menschen auf solche Weise eine Erkenntniss Gottes — des Wahren und Guten — in der ersten Instanz gegeben ist, so ist ihm eine andere für sich und Andere in der letzten Instanz aufgegeben, und diese letztere vermag er nicht anders zu gewinnen oder zu erzeugen, als damit, dass er sich jener höheren Region als Organ lässt und überlässt, und, sich ihrer Eingeburt öffnend, sie in sich und sich in ihr fixirend und bestätigend, sich im Stande befindet, die ihm auf solche Weise eingeboren und ihm ausgeboren werdende Idee als Talent oder Gabe, gleichsam als Samen Gottes, wie der Apostel sagt, in einer niedrigeren Region mitwirkend auszubilden und diese Region damit zu verherrlichen und zu beseligen. Was nun diesen Samen Gottes betrifft — er heisst auch der Weibessame in der Schrift, entgegengesezt dem Schlangensamen —, so muss man sich jenes Satzes erinnern: »Intellectus videt, sed sine voluntate non format seu efficit,« d. h. man muss die actio vitalis, das Zeugende, Gebärende, Plastische oder Samliche des Willens anerkennen und einsehen, dass ohne dessen Funktion jene erlangte Ein- und Ausgeburt der Idea nicht zu Stande käme.

Denn durch den und aus dem Willen, sagt J. Böhme,

ist diese Welt gemacht worden und Alles hat seine Wiederfortpflanzung im Willen. Die Bildungsmacht oder die schaffende ist nur im Willen, im Verlangen, in der Begierde. Man sagt zwar, der Hunger — der Speise wie des Geschlechtes — ginge der Alimentation und der Befruchtung oder Fortpflanzung vor, eigentlich ist aber dieser doppelte Hunger, die das Individuum restaurirende und die ein neues Individuum zeugende Macht, die ktisiogonische Potenz selber. Im Hunger — im Verlangen, in der Begierde — nach dem irdischen Princip habe ich mich selber irdisch gemacht und nur im Hunger nach dem himmlischen werde ich wiedergeboren und selber himmlisch. Die Berührung, das Eingehen meines Willens in einen solchen plastischen Willen — denn Wille geht nur in Willen, Same nur in Samen ein — ist somit insofern der Zweck, insofern das meines Willens Eingehen in sich sollicitirende, attrahirende Princip, eben indem es sich in mir fassen muss, um mich zu attrahiren, als mich zu fassen strebend sich mir zu erkennen gibt, nach dem Satze: ignoti nulla cupido. Diese Erkenntniss ist aber nur die in erster Instanz, die nicht schon empfindliche, sondern nur magische, imaginirende, und als solche das nothwendige Mittel zu jener Willensunion und die Begründung der Fassung zur Attraktion, so wie diese letztere hinwieder das Mittel zum Zweck der die vollendete Union und Einverleibung begleitenden und sie gleichsam belohnenden — so wie im bösen Sinne bestrafenden — Erkenntniss ist. Denn allerdings erkenne ich Gott, die Welt, die Sünde und den Teufel anders vor der geschehenen Union, anders in ihr, und so wie jenes noch unempfindliche — unreelle — Erkennen der Anfang dieses Unionsprocesses war, so ist dieses letztere Erkennen dessen Vollendung, das reale, praktische.

☞ Wenn Gott überall die Mitte ist, wie er es denn ist, als Centrum, und wenn diese nur durch Subjektion, Aufhebung, Zukehr der centrifugalen, mitteüberfliegenden und der centripetalen, mitteentsinkenden Tendenz zu Stand und zu Bestand kommt, so begreift man leicht, dass, wenn der Mensch als creatürliches Gottesbild diese Mitte auch in sich und durch sich verwirklichen sollte, er gleichfalls, um diess zu können, jene doppelte Subjektion in sich geleistet haben müsste. Das Vermögen, dieser Mitte zu entfliegen, sowie jenes, ihr zu entsinken, musste ihm also eben darum gegeben worden sein, um dieses doppelte Vermögen in sich zu tilgen, um den doppelten Feind gleichsam zu besiegen, welcher der Verwirklichung und dem Bestande dieser göttlichen Mitte drohen konnte, obgleich hier auf dem Standpunkte, auf dem wir noch stehen, noch von keinem Feinde die Rede sein kann, da der Wille des Menschen die verlangte Subjektion nicht zu leisten vermöchte, wenn er diese doppelte Möglichkeit in sich nicht inne würde, und wenn diese Möglichkeit nicht erregt worden wäre, wenn sie, seinen Willen suchend und versuchend, sich ihm nicht vorgestellt hätte.

Der Mensch musste das Vermögen in sich inne werden, sich entweder selbstisch über jene göttliche Mitte erheben, oder selbstlos ihr entsinken zu können, um durch Tilgung und Entkräftung beider dieser Vermögen die Mitte, welche bis dahin gleichfalls nur noch in ihm Vermögen war, selbst in sich verwirklichen oder bekräftigen zu können. Man könnte darum sagen, dass, wenn diese göttliche Mitte die göttliche Idea, von den Theosophen Jungfrau genannt, ist, welche den Willen des Menschen an sich zieht, um sich in ihm und durch ihn creatürlich auszugebären, Mensch zu werden, sie — die Idea oder Jungfrau — von dem Menschen

als Brautschatz das Opfer, die Subjicirung und Ueberwindung jener andern Mächte verlangt, nämlich jener zwei Vermögen, welchen beiden und ihren Lockungen er entsagen muss, um sich mit der himmlischen Jungfrau vermälen zu können, gegen welche beiden Mächte er jene Jungfrau gleichsam beschirmen und dieselben bekämpfend und negirend sie affirmiren muss.

Denn sollte die Himmlischwerdbarkeit im Menschen a potentia ad actum gebracht und fixirt werden, so musste sowohl seine Höllischwerdbarkeit als seine Irdischwerdbarkeit radical — durch die Bewährung in der Versuchung — in ihm getilgt werden, und wie die centrifugale Tendenz, die Hoffart, als überwunden, das eine Element der himmlischen Liebe, die Erhabenheit, so sollte die andere centripetale — niederträchtige, sinnliche — ihr anderes Element, die Demuth, geben, und beide sollten in dieser Union die göttliche Androgyne manifestiren. Man sieht hier, wie richtig die Schrift die dem Jungfrauenbilde feindliche Macht als Schlange darstellt, weil nicht der teuflische Hoffartsgeist — die Despotenlust — allein und auch nicht der sinnliche Niederträchtigkeitsgeist allein, die Sklavenlust, sondern beide nur vereint und zusammen als besessenes Thier, d. h. als Schlange, diese Feindschaft öffentlich gelten machen können; wie sich denn diese Doppeltendenz, diese besessene Thierheit, in jeder Sündenlust, in jeder Schlangenkrümme derselben wirklich nachweisen lässt. Wie die Lehre vom Gebete durch J. Böhme's drei Principien klar wird, so kann man einem Knaben diese drei Principien damit klar machen, dass man ihn auf den Unterschied der drei Grundaffekte seines Gemüthes aufmerksam macht, nämlich auf seinen materiell sinnlichen Affekt, auf den spiritualen der Hoffart und auf jenen der Liebe. Denn drei Affekte beweisen drei Leben.

Wir hatten bisher den Standpunkt der blossen Speculation gefasst, welcher aber in Allem, was die Freiheit betrifft, nicht genügend ist. Auch die Geschichte muss uns belehren. Sie aber lehrt uns, dass die Verwirklichung jener beiden Tendenzen und Möglichkeiten nicht durch den Menschen allein, sondern durch diesen und durch eine vor ihm geschaffene intelligente Creatur zusammen zu Stande gekommen sind, dass nämlich der Mensch ursprünglich nicht aus Hoffart, sondern aus Niederträchtigkeit fiel, nachdem der Fall aus Hoffart schon früher geschehen war, als bereits creatürlich potenzirt sich ihm zeigte, nicht mehr nur magisch in ihm war, und den Fall des Menschen, der also eigentlich nur verführt wurde, nach sich zog. J. Böhme drückt sich hierüber in seiner Sprache so aus: Der Wurm — jenes geistige Hoffarts — oder centrifugale Princip — so wie der Weltgeist — das Princip der äusseren Sinnlichkeit — wollten die Jungfrau — jene göttliche Mitte — sich subjiciren, sie sollte ihnen zu Willen sein. Wie nun durch Lucifer der Wurm, so ward durch Adam der Weltgeist creatürlich. Gott selber brachte darum in der Frau in ihrem wiedererweckten jungfräulichen Leibe — jenes Jungfrauenbild wieder, welches Adam hätte gebären und in sich verwirklichen sollen; und was der Mensch nicht that, das that und vollbrachte Gott in dem Menschen und durch ihn, nämlich die gänzliche Besiegung jener zwei Tendenzen und Mächte, des Wurms und des Weltgeistes, zur Manifestation und Verwirklichung oder zur Menschwerdung des erloschen gewesenen, in ihm zwar aufgegangenen aber nicht zum Wesen und zur Empfindlichkeit gekommenen Gottesbildes in ihm. Die Speculation führt uns zwar zur Einsicht der Nothwendigkeit der Aufhebung beider jener Möglichkeiten, jedoch so, dass diese Aufhebung auch aus der potentia unmittelbar hätte erfolgen können und keineswegs nothwendig durch die Ver-

mittelung des Uebergangs derselben durch die Creatur in den Aktus oder in die Verwirklichung. Die Tradition oder die Kirche lehrt in der That, dass von den geschaffenen Engeln der eine Theil in der ersten Versuchung bestand, also ohne Fall und Sünde, von dem Unschuldstand in jenen des bewährten Gutseins überging, somit jene Möglichkeit als solche und ohne sie ad actum kommen zu lassen tilgte, wogegen ein anderer Theil von diesem Unschuldstand in jenen des wirklichen Böseseins überging, womit denn auch jene Entzweiung, Spannung und Zerrüttung in die erste Schöpfung trat, welche einen Fortgang derselben in einen zweiten Moment, nämlich die Schöpfung dieser Zeitwelt und in ihr des Menschen, nöthig machte oder veranlasste.

Die besonders durch Cartesius in Schwung gekommene geistlose Auffassung der Natur musste die naturlose Auffassung des Geistes und die gottlose Auffassung beider zur Folge haben. Aber nicht bloss seit Cartesius, sondern so weit beinahe unsere Geschichte des Philosophirens zurückreicht, sehen wir den solidären Verband der geschöpflichen Intelligenz und Nichtintelligenz — des Geistes und des Wesens oder der Natur — mehr oder minder verkannt und unbegriffen, weil man *erstens* nicht klar einsah, dass Geist und Natur sich wie das Centrum zu seiner Peripherie verhalten, durch welche, mit und in welcher das Centrum allein nur sich zu offenbaren und aus seinem Mysterium hervorzugehen — sich hervorzubringen — vermag, und weil man *zweitens* Gott als dem absoluten Geist und Centrum seine von ihm untrennbare Peripherie — Wesenheit oder Natur — ableugnete, die Ueberwesentlichkeit Gottes — als Wesens aller Wesen — für Wesenlosigkeit nehmend, womit man, die göttliche Peripherie oder Wesenheit mit der crea-

türlichen vermengend, sich Gott als einen an sich natur- und wesenlosen Geist, somit als ein in der Natur umgehendes Spectrum vorstellte, und weil man endlich drittens eben darum nicht einsehen konnte, dass nur in Gott die Union, das Einssein des Geistes und der Natur, des Centrums und der Peripherie, als absolut, essential und real besteht, wogegen jede intelligente Creatur diese Einigung und Eintracht ihrer als Geistes und Wesens nur von Gott, nicht zwar ohne ihr eigenes gottesdienstliches Thun, zu erwarten und zu erhalten, nur in Gott — als der absoluten Mitte ihres centralen und peripherischen Seins und Wirkens — zu behalten vermag. Da nun aber jeder Geist nur seinem — ihm entsprechenden — Wesen als seiner Peripherie, sich hervorbringend oder offenbarend, inwohnt — im Gegensatze des blossen Durchwohnens —, so folgt, dass das Theilhaftsein oder Eingerücktsein des Creaturgeistes im Creator als Geist nicht genügt, vielmehr dass ein solches Theilhaft- (nicht Theil-) Sein so lange nicht wirklich und wirksam statt finden kann, als dieselbe Creatur nicht auch als Wesenheit (Natur) der Wesenheit (Natur) Gottes, wie Petrus sagt, theilhaftig geworden ist. Aber auf diesem Begriff eines primitiven, und eines abgeleiteten solidären Verbandes von Geist und Wesen, auf dem Begriffe des letzteren als Adjutors des sich in ihm und durch ihn offenbarenden Geistes beruht der Begriff des Christenthums selbst als des verbum caro — natura humana — factum, nämlich der Nothwendigkeit des Wiedereinganges der göttlichen Natur in die von ihr abgetrennte, zur Inwohnung Gottes als Geistes somit untüchtig gewordene, menschliche Natur.

Soll nämlich ein mir Höheres in mir, mit mir und durch mich sich als in seinem Abbilde offenbaren, so muss

— nach geometrischem Ausdruck — sowohl sein Centrum meines, als seine Peripherie meine decken, weil, wie gesagt, ein Geist nur in seinem Wesen lebhaft — dieses erfüllend und bestimmend —, ein Wesen nur seinem Geiste leibhaft sein kann. Als darum der Mensch als Geist vom Lichtgeist Gottes sich in den Weltgeist aus wandte, so wich auch das Gotteswesen aus dem menschlichen, womit dieses verblich, und nur durch Wiedereinführung des göttlichen lebendigen Lebens in dieses verblichene vermochte dieses wieder real, lebhaft, d. h. wieder tüchtig werden zur Inwohnung Gottes als Geistes in dessen in diesem Wesen ausgewirkten Idea. Aber freilich versteht man den Grundbegriff des Christenthums von der Restauration und Fixation des Menschen als Gottesbildes nicht, wenn man nicht die eigene und höhere Bedeutung des letzteren versteht.

Als nämlich beide, die intelligenten und die nichtintelligenten Creaturen, dem später geschaffenen Himmel und der Erde entsprechend, geschaffen waren, fehlte es doch noch am Schlussgeschöpf, d. h. an jenem, welches nicht bloss, wie die Intelligenzen, Bild Gottes als der Ueberintelligenz sein sollte, oder, wie die nichtintelligenten Naturen, Bild Gottes als der Uebernatur, sondern welches, diese beiden Repräsentationen in sich vereinend, als Bild des ganzen Gottes sich kund geben sollte. Wäre darum auch jene Katastrophe nicht eingetreten, hätte in Folge des Sicherhebens eines Theiles der Intelligenzen gegen Gott die trennende und zwieträchtige Confundirung und confundirende Entzweiung der intelligenten und der nichtintelligenten Creaturen, als ein Zusammensturz der ersten Schöpfung oder des Anfangs derselben, auch nicht stattgefunden, so würde doch die Schöpfung des Menschen als Copula der intelligenten und

der nichtintelligenten Naturen nothwendig gewesen sein, und diese ursprüngliche Bestimmung und Funktion des Menschen — als die Union beider unlösbar fixirend — musste sich nun, nach dem Abfall jener, nur auf andere Weise, nämlich als das wirklich Entzweite und Confundirte wieder ausgleichend und restaurirend bethätigen. Dazu war denn aber freilich vor Allem nöthig, dass dieselbe Union des Geistes und Wesens in dem Menschen selber bewährt und gleichwie in Gott unauflöslich fixirt wurde. Allein dieser Fixirung und Bewährung entzog sich die Menschheit in ihrem Stammvater und fiel darum derselben Zwietracht und Confusion ihrer intelligenten und nichtintelligenten Seins- und Wirkungs-Weise anheim, welche die Creation vor dem Menschen erlitt.

Der hier nachgewiesene Unbegriff bezüglich des solidären Verbandes des Geistes und der Natur, in Folge dessen die Philosophen sich in Spiritualisten und Naturalisten entzweiten, zeigt sich denn auch in dem von ihnen aufgestellten ebenso falsch ergriffenen Gegensatze des Idealen und Realen, als ob die Natur ohne die Idee, der Leib ohne den Geist, nicht ebenso unreal wären, als die letzteren ohne die ersteren.

Wenn aber der geschöpfliche Geist als wirklich und wirkend in Bezug auf seine Natur ebenso wenig ein Prius ist, als diese in Bezug auf ihn, und wenn beide durch ihren solidären Verband zu- und ineinander gewiesen werden, so werden sie hiemit beide in eine über beiden seiende Mitte, d. i. in Gott, gewiesen, in dem sie ihre wahrhafte sacramentale Union anstatt ihrer wilden Ehe zu suchen und zu erwarten haben. In dieser Union ist Gott sofort, wenn schon auf andere, obschon gleich unbegreifliche und wunderbare Weise, in der Natur als Uebernatur, in der Intelligenz als

Ueberintelligenz, in beiden unmittelbar, präsent, so dass seine Präsenz sich beiden als wechselseitige Assistenz kund gibt. Wie denn die Intelligenz sich nicht mehr in der Natur, diese nicht mehr in jener findet, sowie der Intelligenz das Göttliche in der Natur, der Natur das Göttliche in der Intelligenz als ein wechselseitiger Segen sich entzieht und verschliesst, womit also umgekehrt der wechselseitige Fluch — als Flucht des Göttlichen — hervortritt. Hiebei ist nur zu bemerken, dass die erst heimliche Präsenz Gottes, in der Nichtintelligenz und in der Intelligenz, nur durch die Conjunktion beider als gleichsam durch ihre Vermälung in Gott in die Offenbarung oder Realität tritt. Hieraus ersieht man nun das Unphilosophische jener Vorstellung von der nichtintelligenten Natur als einer nature-machine, einer höchstens vor Gott gestellten und aufgezogenen, nun ganz für sich ablaufenden Uhr oder eines Bratenwenders, so wie dieselbe die Präsenz Gottes auch in der Intelligenz leugnende Vorstellung unserer Rationalisten letztere zu einer Art esprit-machine macht. Diese stupiden Vorstellungen eines einer nature-machine und homme-machine wurzeln in dem Nichtbegriff der Materie. Da nämlich ältere wie unsere neuern Naturphilosophen nur von einer zeitlichen Natur und nicht von einer ewigen, also nur von einem verweslichen Wesen — von der Materie im engern Sinne — wissen, und ihnen alles Metamaterielle sofort für ein Metaphysisches gilt, so konnten und können sie auch nicht begreifen, warum es zwischen dem Menschen als nichtzeitlich geistigem und materiell leiblichem Wesen zu keiner wahrhaften Union seiner als Geistes und Wesens, sondern nur zu einer dualistischen (zwieträchtigen) Composition beider kommen kann. Uebrigens weiss auch die Schrift des alten und des neuen Testamentes so wenig von einer Abwesenheit Gottes in Bezug auf die geschöpfliche nichtintelligente

Natur als von einer Abwesenheit in Bezug auf die intelligente Natur. Wenn es z. B. heisst, dass Gott an einem Menschen mehr liege, als an vielen Sperlingen, so wird doch wieder gesagt, dass kein Sperling ohne des Vaters Willen von Dache falle, und dass ihm also an den Sperlingen keineswegs nichts liege, so wie gesagt wird, dass der himmlische Vater die in der Wüste nach Speise schreienden jungen Raben versorge, dass er die Lilien auf dem Felde kleide, und das Gedeihen der Saat gebe und schaffe. Daher ist auch der Unverstand Jener zu rügen, welche es Gott damit bequem machen wollen, dass sie seine Assistenz nur im Allgemeinen — en gros — nöthig erachten, nicht aber zugleich im Einzelsten, d. h. welche eine Schwerkraft statuiren, die zwar Centner und Pfunde dirigirt, Grane und Sonnenstäubchen indess ihnen selbst über und ausser Acht lässt.

Wenn jede unserer Hervorbringungen von uns innerlich angeschaut und gedacht, gewollt und gewirkt ist, so geht eigentlich dessen Ablösung von uns durch diese drei Stufen oder Momente vor sich, und man muss sagen, dass das Produkt erst in der dritten Stufe oder vielmehr im Zusammengehen aller drei als gleichsam den drei Dimensionen des eigenen Seins vollständig von seinem Hervorbringer abgelöst hervortritt, indem es als partielles Dreieins sein eigenes Centrum gewonnen hat. Dabei ist es gleichviel, ob man diese Ablösung als ihre drei Momente successiv oder zugleich gewinnend sich denkt. Es ist kein Grund vorhanden, wesswegen wir dieses Gesetz der Momente der Ablösung nicht allgemein für jede Produktion gültig anerkennen sollten, indem in der That sich dasselbe überall kennbar macht. Man erkannte nur bis dahin nicht, dass diesem Gesetze der absteigenden Ablösung des Produkts als der Produktion je-

nes der Reintegration dieses Produkts entspricht oder entsprechen soll, nämlich dass letzteres nach denselben Stufen ascendendo mit seinem Producens sich wieder zu vereinen, seine erste ihm gegebene und angeschaffene Selbheit letzterem wieder zu geben und zu lassen hat, um hiedurch erst seine wahrhafte — bewährte — Selbheit in der nun integren und illabilen oder unverrückbaren aktiven Relation mit der Selbheit des Producens zu gewinnen. Wenn gleich nicht jedes Produkt seine Ablösung vom Producens nach allen drei Dimensionen erreicht, so gilt doch dieses Gesetz des die Integrität desselben bedingenden Reascensus für jedes Produkt. Dieses Gesetz der absteigenden Produktion und der wieder aufsteigenden Integration sehen wir ununterbrochen vor unseren Augen in der materiellen Natur wirken. So tritt das irdische Geschöpf als einzelne, seine eigene Tiefe gewonnen habende Natur nur im völlig losgewordenen Thiere der universellen Natur und ihrer Tiefe — sinnend und sinnig — entgegen, während die Pflanze nur halb, das Mineral nur in der ersten Stufe von der Erde abgelöset sich zeigt, wie denn die Pflanze aus der Erde heraus, das Mineral in ihr wächst, was im gleichen Verhältnisse vom Himmel und seinen Produktionen gilt, welche darum im umgekehrten Verhältnisse mit jenen der Erde stehen. So erscheinen uns umgekehrt die Fixsterne gleichsam wie die Gedanken des Hauptes oder wie jene ersten — illabilen — Geister bei Gott im Vergleich mit dem von Gott völlig freigelassenen, nicht nur auf die Erde gestellten oder gesendeten, sondern aus dieser selber zum Theil geschaffenen und ihr enthobenen Menschen, woraus allein schon sein Beruf und seine Bestimmung erhellt, durch seinen eigenen Reascensus und seine Reintegration jene seiner Mutter, mit welcher er in solidum verbunden ist — und aller ihrer übrigen Kinder — zu bewerkstelligen.

Nur im Vorbeigehen kann ich hier jenen Irrthum rügen, in welchem Viele befangen sind, indem sie die Stufe der Ablösung eines Produkts mit seinem Producenten mit jener seiner Nähe oder Entfernung von letzterem vermengen, sei es nun, dass diese Entfernung eine Emission oder eine Expulsion ist. Nach dieser irrigen und monströsen Vorstellung hätten z. B. die in der Reintegration in Gott bestandenen Geister gleichsam wie nur göttliche Pflanzen eine geringere Verselbstigung als die dem Himmel entstürzten Teufel. Man soll darum den Grad oder die Stufe der Verselbstigung, welche einem Wesen constitutiv ist, nicht mit jenem Grade seiner Manifestation oder Einwirkung in andere Wesen vermengen, weil ein solches Wesen, ob es gleich für sich vollendet verselbstigt ist, doch nur seine Selbheit beliebig, gleichsam gebrochen, manifestiren kann, wie z. B. Bild und Wesen in einem Körper zusammenfallen, und dieser doch im Focus des Hohlspiegels oder in der Fata morgana als Luftbild erscheint, nämlich da, wo er nicht in seiner Concretheit noch ist oder nicht mehr ist. Derjenige versteht übrigens wenig oder nichts von der Schöpfung, dem darüber noch keine Kunde und Einsicht zu Theil geworden ist, dass beiden — der Erde und dem Menschen — nur auf verschiedene Weise und in verschiedenen Regionen des Seins die Funktion der Ausscheidung jener Hindernisse und Hemmungen übertragen ist, welche sich der Reintegration der Wesen entgegengesetzt haben. Hieraus folgt aber, dass die Erdwerdung, so wie die Menschwerdung — der Durchgang durch beide — die Bedingung der Reintegration dieser Wesen, so wie zugleich jene der Reintegration der zu diesem Zwecke herausgesetzten Erde und des herausgesetzten Menschen ist.

Man begreift leicht, dass jenes doppelte Gesetz des

stufenweisen Descensus und Ascensus sich nur im freien Begegnen beider erfüllt. Wie nämlich die Produktion als Ablösung in der untersten — hier ersten — Stufe beginnt (mit der Ablösung der Leiblichkeit) z. B. mit der Schöpfung der Erde und des Himmels, von da zum beseelten und endlich zum geistigen Geschöpf aufsteigend, so steigt des Producens wieder durch die geistigen und seelischen Produkte zu den leiblichen herab, und der stufenweisen Entäusserung im letzteren Falle entspricht eine stufenweise Innerung, dem tieferen Descensus als Ausgang entspricht ein tieferes Eingehen in sich als Eingang, und das Producens geht aufsteigend in demselben Verhältnisse tiefer in sich, als es tiefer in das Produkt aus- oder in dieses eingeht. In diesem Sinne sagt Tauler, dass der Ausgang nur des Eingangs wegen ist, dass die tiefere Herablassung des Schöpfers nur eine höhere Erhöhung desselben bewirkt. Wer hätte nicht in sich die Erfahrung gemacht, dass jede freie Demüthigung in Liebe und Gehorsam uns innerlich höher und freier stellt zu denen, die wir lieben und denen wir gehorchen? Wie die freie Subjektion des Bewundernden denselben erhebt.

Wo immer jene freie Begegnung des Descensus und Ascensus gehemmt wird, da leidet das Produkt oder wird entstellt, so wie der Werth des letzteren sich eigentlicher nach seinem Ascensus bestimmt, als nach seinem Descensus. Ein Kunstwerk, wenn es Empfindung und Bewusstsein hätte, würde sich in und mit sich selbst befriedigt und im Frieden — somit vervollständigt — finden, falls der Künstler sich vollständig in ihm fände oder mit seiner Leistung zufrieden wäre. Denn von einem solchen Produkte wird erwartet, dass es, so wie es durch den Descensus seines Producenten ins geschiedene Sein tritt, als Basis dem Wieder-

ascensus des letzteren — seiner Verherrlichung — dient, indem nämlich die Basis in ihm zur Entwickelung kommt, als etwas, was doch mit dem Produkt nicht zu vermengen ist. Man kann sagen, dass, so wie das Produkt in seinem Producens ruht, dieses hinwieder in jenem ruhen können soll. Jedoch mit dem hier bedeutenden Unterschiede, dass, wenn jedes Ruhen ein Empfangen ist und man nur im Bewegenden, Kräftigen zu ruhen vermag, das Produkt sein Sein und seine Wesenheit vom Producens empfängt, dafür letzterem aber nur sein Bild zurück gibt oder strahlt. Obgleich das Gesetz der Assistenz — welchem zufolge das erzeugende Princip auch das erhaltende ist — für die Kunstprodukte des Menschen, so wie selbst für die zeitlichen Naturprodukte nur eine beschränkte Anwendung leidet, so muss man doch seine ununterbrochene Wirksamkeit in allen primitiven Hervorbringungen anerkennen, und wenn der Mensch in seinem Urstand von Gott gedacht, gewollt und gewirkt ist, so gilt dieses nicht minder für seinen Fortbestand.

Wenn nun, wie ich glaube, nur von dem hier aufgestellten Standpunkt aus jene alte — biblische — Lehre vom Leibe, von der Seele und von dem Geiste des Menschen verstanden und gewürdigt werden, und wenn ferner diese Lehre vorausgesetzt werden muss, um zu einem Begriffe der Ekstasis zu gelangen, so hat man sich vor Allem gegen die gewöhnliche irrige Vorstellung zu verwahren, gemäss welcher man auch hier sich eine geschlossene Figur oder einen Dreiangel ohne Centrum denkt, und folglich nicht einsieht, dass es doch nur ein und dasselbe individuelle Wesen ist, welches als Mensch in der normalen Integrität seines Seins leiblich, seelisch und geistig zugleich existirt. Hieraus folgt nun, dass der wahrhafte und ganze Mensch in seiner Inte-

grität weder allein Seele, noch allein Geist, noch allein Leib, sondern alle drei nur zugleich ist, wenn ihm gleich unbeschadet dieser seiner Integrität das Vermögen zugesagt werden muss, dieselben in der Art und Weise seiner Manifestation und Produktion zu suspendiren. Mit dieser hier gerügten irrigen Vorstellung hängt übrigens eine zweite zusammen, nämlich jene des Leibes, der Seele und des Geistes als Bestandstücken des Menschen, aus welchen dieser zusammengesetzt sich befände, und welche also vor wie nach dieser Zusammensetzung bestünden, wenn gleich der Mensch als Resultat ihres Zusammentritts verschwände.

Wenn es nun schon richtig ist, dass die einzelne Seele des Menschen nicht ohne eine universelle Seele — ame principe — in ihrem Urstand wie Bestand denkbar ist, so muss man doch die dermalige Zersetzbarkeit des Menschen — nach Seele, Leib und Geist — weder für eine normale, noch für eine bleibende Seinsweise desselben halten, sondern diese Zusammensetzung als die Folge einer Versetzung jener drei Principien betrachten, so wie die wirkliche Zersetzung derselben — den irdischen Tod — als die nothwendige Bedingung zur Aufhebung beider, der Versetztheit sowohl als der Zusammengesetztheit, an deren Stelle die unauflösbare Einigung derselben treten soll. Denn allerdings geht durch den Tod, nicht bloss, wie man sagt, eine Scheidung der Seele vom Leibe vor sich, sondern es findet dabei eine dreifache Scheidung statt, indem zuerst die Seele vom Leibe, sodann der Geist vom Leibe, endlich auch der Geist von der Seele geschieden werden.

Man hat sehr richtig bemerkt, dass die bei dem magnetischen Schlafe sich bisweilen einstellende Ekstase an je-

nes »Sein ausser dem Leibe» erinnert, von welchem öfter in der Bibel, sowie noch in andern alten Urkunden, die Rede ist. Bis zur Bekanntschaft mit dieser magnetischen Clairvoyance glaubte man aber, dass dieses Sein und Schauen ausser dem Leibe hiemit auch schon nothwendig ein Sein und Schauen in einer andern Region oder Welt als der gegenwärtigen sei, und man gab sonach dem Zustande der Ekstase überhaupt jene höhere Dignität, welche dieser Zustand nur in seltenen Fällen und nur mittelbar, nicht unmittelbar, erhält. Der Claivoyant befindet sich nämlich und sieht unmittelbar in dieselbe Welt hinein, in die er leiblich — mittelst seiner Körpersinne — schaute; wohl aber befindet er sich nun auf eine ganz andere — magische — Weise mit ihr in Gemeinschaft, und ohne die Vermittelung der hiezu sonst ihm dienenden Körperorgane.

Es gibt also für eine und dieselbe Region oder Welt — somit für jede Region — eine doppelte Gemeinschaft, eine leibliche nämlich und eine ausser dem Leibe oder die magische. Dieser magische Verkehr folgt ganz anderen Gesetzen, als der körperlich-sinnliche, und zwar verhält er sich zu diesem wie eine organische Gemeinschaft zu einer nichtorganischen.

Magisch ist schon jene Gemeinschaft zu nennen, in welcher ein einzeln beweglicher Körper als gravitirend mit dem Universum — obschon durch die Erde vermittelt — steht. Und zwar zeigt sich dieser Körper virtuell — magisch — allgegenwärtig, insofern er in jedem Punkte seiner — magnetischen — Seinssphäre nicht nur beweglich, sondern auch bewegend sich kund gibt, weil jene Gegenwart nur durch das Zusammentreffen dieser Passivität und Aktivität begrün-

det wird. Seitdem nun auch die Astronomen wieder anfangen, die Polarität in der Gravitation zu erkennen, folglich auf Magnetismus zurück zu führen, und seitdem man einzusehen beginnt, dass das Vermittelnde — Beziehung Wirkende — bei jeder Wechselwirkung nothwendig höher — innerlicher, central — steht gegen die in Wechselwirkung Begriffenen, und hiemit jene materielle Bildersprache — von feineren Materien — auf ihren wahren Sinn gebracht wird, seitdem die neuere Physik insoweit sich zu verständigen wieder anfing, wird auch das von mir in Erinnerung gebrachte, bis dahin nur dem Dichter noch erlaubt gewesene Wort: Magie, sich wieder geltend zu machen wissen, um so mehr, wenn sich in der Folge zeigen wird, dass die Erde — als Weltindividuum — auch bei der mesmerischen Wechselwirkung die magische — magnetische — Vermittlerin ist. Des Charakters der Involution wegen könnte man übrigens diese magische Gemeinschaft auch die nächtliche nennen, und schon J. Böhme sagt uns von einem solchen Involutionscentrum als dem Centrum naturae in jedem Wesen, wohl unterscheidend dasselbe als Schwergestirn von seinem Evolutionscentrum oder Sonnengestirn.

Bei Wesen, die noch in der Zeitentwickelung — im Fieri oder Entwerden — begriffen sind, fallen beide diese Centra nothwendig aussereinander: wie z. B. in unserem Sonnensystem, woraus bekanntlich die Elipsenbahn — die sich in der Zeit doch wieder zur Kreisbahn ausgleicht — entsteht. Das Sichdecken beider dieser Mittelpunkte, insofern der nächtliche sich ganz dem solarischen untergeordnet, bezeichnet die gänzliche Verklärung eines solchen Wesens, für welches — nach der Schriftsprache — keine Nacht mehr ist. Denn, wie Hegel tiefsinnig in seiner Logik bemerkt,

derjenige ist der Verständigere, welcher von diesem nächtlichen Princip — welches in seiner Erregung im Verstandeslicht eben jenes des Widerspruchs und der forttreibenden Dialektik ist — am meisten bewältigend in sich besteht, und ich setze hinzu: derjenige ist der — moralisch — Bessere, welcher von diesem Principio contradictionis am meisten in sich — in seinem Herzen — besiegt trägt. Denn jede Bejahung kommt nur durch eine doppelte Verneinung, d. h. durch eine Verneinung (nach Hegel Aufheben) des Verneinenden zu Stande, und ohne diesen Verneinungsakt des Verneinens ist kein Begründen, folglich kein Aufgehen oder Sicherheben des Lebens. Ohne ein Erregtsein jenes Verneinens ist aber auch keine Verneinung desselben möglich.

Von aller Erklärung und Theorie unabhängig steht das Faktum fest, dass es so gut ein Sehen, Hören, Fühlen etc. von Innen heraus, als von aussen hinein gibt, dass somit der Mensch eine Reaktion seiner Sinnenfunktion, seines sinnlichen Anschauens und Wahrnehmens erfährt, d. h. Sensation hat, bei welcher seine äusseren Siuneswerkzeuge nicht von Aussen afficirt werden. Wir gewahren diess schon im gewöhnlichen Traume, und zwar bemerken wir besonders beim Anfang des Einschlafens wie kurz vor dem Erwachen, wie diese Sinnenthätigkeit von Innen mit jener von Aussen in Opposition tritt, bis endlich beim völligen Einschlafen die letztere von der ersteren völlig überwunden wird, und wie beim völligen Erwachen der umgekehrte Fall eintritt und die Sinnenaktion von Aussen ganz jene von Innen zurückdrängt. Gleichwie indess die von Aussen erregte Sinnenfunktion auch im tiefsten Schlafe nicht völlig aufhört, sondern wenn schon jene von Innen heraus sich fortsetzt, so gilt dasselbe auch für das völlige Wachen, und die von In-

nen nach Aussen gehende oder tretende Sinnenerregung setzt sich gleichfalls, wenn auch von der von Aussen kommenden überwogen, ununterbrochen fort, wie wir denn wissen, dass die Sterne des Himmels auch am Tage, von der Sonne überleuchtet, doch zu leuchten fortfahren. Nur im magnetischen Schlafe ist das Auge völlig geschlossen. In Krankheiten, bei grossen und heftigen Gemüthsbewegungen oder Affekten, sie seien nun religiöser Natur oder nicht, kurz vor dem Tode, seltener bei vollkommen gesundem und ruhigem Zustande steigert sich oft genug diese Sinnenerregung von Innen heraus theils bei offenen, theils bei verschlossenen äusseren Sinneswerkzeugen dermaassen, dass dieselbe den Sinneneindrücken von Aussen an Lebhaftigkeit und Stärke nicht nur gleich kommt, sondern letztere selbst überwiegt, und zwar lässt sich hier ein dreifaches Verhältniss beobachten, in welches diese beiden Sinnenerregungs- oder Anschauungsweisen sodann gegeneinander treten, indem sie beide sich a) mehr oder minder verwirren, oder b) indem die Sinnenerregung von Innen als die tiefere und weitere Anschauungssphäre jene von Aussen als die mehr niedrige, äusserliche und engere in sich befasst und sie übergreift.

Solche unter dem Namen von Ekstasen — Verzückungen — oder von Visionen bei allen Völkern und zu allen Zeiten vorkommenden und immer wiederkehrenden psychologischen Erscheinungen werden übrigens als Fakta weder weggeleugnet, noch wegerklärt, wenn man sie für momentane oder vorübergehende Verrücktheiten ausgibt, wenn schon nicht geleugnet werden kann, und es auch sehr begreiflich ist, dass eine solche von Innen nach Aussen kommende und als objektiv neben und unter den übrigen äusseren Sinnesanschauungen sich geltend machende Anschauung,

falls sie sich fixirt, und nicht in die Continuität oder Totaleinheit sämmtlicher Anschauungen gebracht werden kann, in Verrücktheit ausschlagen kann und muss, sowie auch zuzugeben ist, dass eine Sinnentäuschung bei dieser von Aussen nach Innen tretenden Sensation ungleich leichter und öfter, als in der von Aussen uns zukommenden Sensation stattfindet.

Erst die Erscheinungen des magnetischen Hellsehens machten in neuerer Zeit es möglich, zum Begriff einer concentrischen Sensation zu gelangen, und diese von subjektiven Einbildungen zu unterscheiden, mit welchen man sie meist bis dahin vermengt hatte und unter welchen sie sich versteckt hielten. So gelangte man denn auch zur Ueberzeugung, dass solche von Innen nach Aussen gehenden Sinnesanschauungen ganz mit demselben Recht und unter denselben Bedingungen auf den Charakter der Objektivität Anspruch machen können und wirklich machen, mit welchem Recht und unter welchen Bedingungen die von Aussen uns zukommenden Sensationen als objektiv gelten. Durch häufige an Somnambulen gemachte Beobachtungen und Versuche hat man sich ferner überzeugt, dass diese concentrischen Sensationen, so wie sie frei von den materiellen Sinneswerkzeugen stattfinden, auch einem andern Gesetze als jenem der von Aussen kommenden Sensationen bezüglich auf Raum und Zeit folgen, und zwar offenbar einem nichtmateriellen, nichtirdischen; wesswegen die Benennung, die ihnen Ritter gab, indem er sie siderische nannte, ungleich richtiger war, als jene, auf die später Kieser verfiel, indem er sie tellurische nannte.

Dass derlei Sensationen nur stattfinden können, wenn das Gemüth des Menschen tiefer und inniger erfasst ist, und

dass sie folglich stets oder doch in der Regel mit einem lebhafteren Gefühle sich zeigen, als die von Aussen kommenden Sensationen, ist zwar leicht begreiflich, entschuldigt aber den Irrthum nicht, in welchem noch Viele sich befinden, wenn sie solche zur bestimmtesten Objektivität ins Licht herausgetretenen Sensationen noch immer für dunkle, bloss subjektive, gegenstandlose Gefühle halten, und sie darum der dunkeln Gefühlsregion ausschliessend zuweisen. Am häufigsten scheint wohl übrigens das Hören des Menschen auf solche Weise — von Innen — in Anspruch genommen zu werden, wenngleich nur äusserst selten diess mit solcher Lebhaftigkeit geschieht, dass der Mensch wirklich eine Stimme von Aussen zu vernehmen meint. Einem auf solche Weise dem Menschen eingestrahlten Gedanken müssen sich übrigens die jenem bereiten Worte natürlich associiren, und der Mensch muss folglich diesen ihm einerzeugten oder mitgetheilten Gedanken in seiner eigenen Sprache vernehmen, so wie diess bei mehreren Menschen der Fall sein müsste, denen ein und dasselbe Agens denselben Gedanken mittheilte, welchen Jeder doch nur in seiner eigenen Sprache vernehmen würde.

Es zeigt sich hiemit das Ungegründete jener Annahme unserer neueren Spiritualisten, die dem von den materiellen Sinneswerkzeugen Abgeschiedenen alle Sensation absprechen, wogegen es vielmehr wahrscheinlich ist, dass diese materiellen Werkzeuge — der materielle Leib — uns theils zur Sonderung und Regulirung, theils zur Dämpfung der concentrischen Sensationen gegeben sind. Auch wird aus dem Gesagten vermuthlich, dass diese von Innen nach Aussen tretenden Sinnesanschauungen, wie wir solche im Traum, in Krankheiten und in Ekstasen erfahren, nahe mit jenem Zu-

stande unserer Sensation verwandt sein müssen, welcher unserer nach dem irdischen Tode wartet, welche Verwandtschaft sich auch sonst auf mancherlei Weise kund gibt. Als solche Anticipationen unseres Zustandes nach dem Tode nehmen darum derlei Erscheinungen besonders das religiöse Interesse in Anspruch und verdienen unsere ernste Beachtung und Nachforschung. Diese Nachforschung wird uns beweisen, dass dasjenige, was wir als höchst ungewisse Zukunft unendlich ferne von uns wähnen, bereits in uns ist und wir in ihm uns befinden, und dass die Benennung eines Excentrischen und Ekstatischen eigentlich unser materielles Leben betrifft.

Alle bloss äusserliche — räumlich - zeitliche — Gemeinschaft zwischen den organischen Individuen — Personen — ist als solche nur die eines Aggregats, wo nämlich nur das Einzelne wirklich, aber das Gemeinsame ausschliessend, dieses Allgemeine hingegen nicht wirklich ist. In einer wahrhaft organischen Gemeinschaft solcher Personen würde das Allgemeine wirklich, und das Wirkliche — die einzelne Person — allgemein gegenwärtig sich bewähren, sowie inner einem organischen System jedes einzelne Glied in allen und alle in jedem einzelnen Gliede leben. So ist z. B. das Bewusstsein jedes einzelnen Menschen hienieden das seiner einzelnen Persönlichkeit minus dem Bewusstsein der allgemeinen Persönlichkeit, und letzteres — das Leben und Bewusstsein des allgemeinen Menschen — ist dagegen und bleibt hiebei nur ein wirkloses Abstraktum. Dagegen nehmen wir bei jeder lebendigeren Verbindung der Menschen — auch nur in kleinen, einzelnen und vorübergehenden Momenten — eine wahrhafte Erweckung — Aktuosität —, gleichsam ein Aufblitzen oder ein Aufflammen dieses allgemeinen Menschen wahr, und bemerken nicht undeutlich,

wie diese Personen, ihr einzelnes Leben gegen einander oder eigentlich in jenem höheren Dritten verlierend, sofort in diesem mit einer höheren Lebenspotenz gleichsam wieder auferstehend, dieses ihr Leben verdoppelt oder vervielfacht nach der Zahl der sich so Verbündenden wieder finden. Eine Erscheinung, die eben nichts Anderes als das Faktum einer hier geschehenen organischen Gemeinschaft, wenigstens eines Ansatzes hiezu, aussagt. Es kann hier nur nicht ausgeführt, sondern nur daran erinnert werden, dass die Gemeinschaft des Magnetiseurs mit der magnetisirten Person von dieser organischen Art ist, und ich mache hier nur auf eine Folge aufmerksam, die besonders dem Theologen willkommen sein muss. Wir haben nämlich hier einen Beweis mehr für jenen grossen, im Geistigen seit Anbeginn des Menschengeschlechts fortwirkenden Organisationstrieb, welcher die einzelnen Menschen alle, aus ihrer dermaligen Todes- oder blossen Aggregatgemeinschaft heraus oder herauf, in eine wahrhaft organische Gemeinschaft zu erheben, und diese durch eine hiezu sich mitbildende erneuerte Natur zu substanziren oder zu fixiren strebt; wodurch denn die allgemeine Persönlichkeit (der allgemeine Mensch) wahrhaft erweckt und bleibend, weil in der gesammten Natur wurzelnd und mit ihr versöhnt, im Leben erhalten werden soll. Diese Wahrheit, obschon fast noch allgemein ignorirt, macht doch das Wesen und Geheimniss der Religionslehre aus, welche die Momente und den Gang jenes geheimen Organisationsprocesses, der keineswegs einem blinden Triebe folgt, nachzuweisen hat. Ein Christ, ein Wiedergeborener oder in das höhere allgemeine Leben Erweckter, würde somit derjenige sein, in welchem dieser Organisationsprocess schon bei seinem irdischen Leben sich zu substanziren, zur Natur zu werden, anfing, weil er freiwillig das Herausgekehrtsein seines persönlichen Lebens jenem Organisationsprocess zum

Opfer bringt. Ein solcher in das höhere gemeinsame Leben Erweckter wird also nicht nur im Geiste dieses höhere, kosmische und darum ewige Leben anticipiren, sondern auch einzelne Proben seiner Reellheit, des bereits Eingewurzeltseins desselben in der Natur, erhalten.

Sehr wahr sagt uns der Prediger, dass jedes Ding hienieden seine Zeit hat, welche für es endigen muss, sowohl wenn es durchgängig guten Gebrauch für seine höhere Verkörperung, als wenn es den entgegengesetzten davon gemacht hat. Dieselbe Zeit, d. h. dieselbe verwesliche Materie, welche dem Menschen gegeben ist, um seine wahre Seele zu retten, wenn er den Gebrauch eines Opfers davon macht, übt also eine sehr verschiedene Wirkung über ein Wesen aus, welches sich schon unter dieser Zeit befindet, und mit vielem Rechte sagte Saint-Martin, dass diese äussere Natur die Funktion hat, zu verhindern, dass das Böse Natur oder Leib annehmen könne. Wie diese externe — temporelle — Corporisation während ihres Bestandes die Dissolution oder Nichtcorporisation des Bösen bewirkt, so bewirkt sie durch ihre — normale — Auflösung dessen gänzliche Dispersion, indem sie die höhere Corporisation entwickelt. Eigentlich gesagt: in dieser ganzen Scheinzeit ist es nur der Mensch, der den verderbten Wesen offen ist, d. h. insofern er sich selbst den letzteren öffnet, und die äussere Natur kann also betrachtet werden als ein furchtbarer und mächtiger Schild, durch welchen der Schöpfer dem Vater der Lüge immer den Mund verschlossen hält, damit die Gotteslästerung sich nicht ausspreche, und damit diess todte und tödtende Wort, indem es immer in sein schöpferisches Centrum zurückfällt und zurückkehrt, seine immerwährende Strafe ausmacht. Denn gerade von seinem eigenen Erzeug-

ten muss jedes Wesen sich nähren und leben. Da übrigens das verderbte Wesen vermittelst des Menschen Zutritt in dieser Scheinzeit findet, so spricht die Schrift von seinem vollkommenen Gerichte als von einem Ereigniss, welches nur mit dem Ende dieser Scheinzeit eintreten wird. Der Begriff eines Fegefeuers schliesst also jenen der Fortdauer der irdisch gestorbenen Menschen in der Zeithülle ein, und die orientalische Kirche hatte also recht, keine strenge Scheidelinie zwischen dem Fegefeuer und der Hölle während der Dauer dieser zeitlichen Welt zuzulassen. Der innere Hang, zu fallen und zu vergehen, wird sich in allen zeitlichen Wesen bemerkbar machen, jedoch auf verschiedene Weise, je nachdem diese Wesen ihrem Ursprunge nach nur zu einer indirekten Gemeinschaft mit dem schöpferischen Princip bestimmt waren, oder je nachdem diese Wesen, wie der Mensch, ihrem Ursprunge nach zu einer direkten und völligen Gemeinschaft mit Gott bestimmt waren. Die direkte, völlige, totale Aktion ist hier die centrale Aktion, welche auch öfter das Wort genannt wird.

Was hier von der äusseren Natur oder Welt gesagt worden ist, gibt Anlass zu der Bemerkung, dass die Philosophen den Sinn des Wortes: »äussere Welt« stets unrichtig gefasst haben, indem sie diesen Ausdruck in dem allgemeinen Sinne nehmen, in welchem man sagt, dass jedes Ding sein Aeusseres wie sein Inneres haben muss. Denn es ist gerade der unterscheidende und räthselhafte Charakter dieser äusseren und äusserlichen Welt, dass sie nur eine solche ist, dass ihr die innere Erfüllung und Begründung fehlt, eine Eitelkeit oder Leere, welche die Stummheit dieser Welt ausmacht. Desshalb wenn der Mensch sich gänzlich dieser äusseren Welt überlässt, so nährt diese nicht nur

nicht innerlich diesen Menschen, lässt ihn leer, sondern indem sie ihn unaufhörlich ganz nach Aussen hinzieht, leert sie ihn selber immer mehr, wie ein wahrer Blutsauger, oder, wenn der Gebrauch eines neuen Wortes erlaubt ist, wie ein wahrer Herzsauger. Desshalb habe ich anderwärts gesagt, dass wir uns in dieser Welt unter der Gewalt eines Wesens befinden, welches nicht aufhört, unseren Leib zu essen und unser Blut — unsere Seele — zu trinken. Der Mensch endlich, welcher sich mit dieser äusseren Welt gänzlich vereinerleit oder vermengt, gelangt zuletzt zu dem Glauben, selbst von derselben eitlen — leeren, innerlich nichtigen — Natur zu sein, wie sie. Ein Glaube, welcher unglücklicherweise nur allzuallgemein unter unseren neueren Philosophen ist, die sich Naturphilosophen nennen, und welcher die erste oder Grundtäuschung ihrer Philosophie ist.

Der tiefste Schmerz wie die höchste Lust sind erst schweigsam, bevor sie sich ausbreiten. Wunden, wie der Verlust innig geliebter Personen durch frühzeitigen Tod, kann wohl die Zeit schlagen, aber nicht wieder heilen, und es wäre in der That schlimm, wenn sie diess könnte, wenn solche Gemüthswunden mit der Zeit völlig wieder zu fliessen aufhören oder vernarben könnten, und wenn diese »ignorant present time«, wie Shakespeare diese herzlose Zeit nennt, ihre Gemüth versteinernde Macht, die sie — gleich jenen Körper versteinernden Quellen — auf alle in sie sich versenkenden Gemüther ausübt, auch auf solche Gemüthswunden unbedingt ausüben könnte.

Es ist eine durch alle Zeiten und an allen Orten sich immer wieder bethätigende Wahrheit, dass im Zeitleben — in der Regel — die unsterbliche Liebe die unglückliche

Liebe ist, und dass sie in der wahrheitflüchtigen, der Wahrheit nicht Stand haltenden Zeit oder Zeitlichkeit selber nur als ein flüchtiger Moment sich zeigt, gleich jener nur Mitternachts sich öffnenden und schnell wieder schliessenden Blume, was denn auch die tragische Bedeutung des Kreuzes ist.

Seitdem der grosse Abgeschiedene selber durch einen gewaltsamen Tod, der eben dadurch Opfertod war, den Menschen — seinen mütterlicherseits leiblichen Brüdern — entrissen wurde, und der Riss oder die Wunde offen blieb und das Blut fliessend, damit uns durch den irdischen Leib zwar von Ihm Geschiedenen dessen ungeachtet die Gemeinschaft, die Continuität und Confluens unseres Herzblutes mit dem seinen und mit seiner wachsthümlichen plastischen und einverleibenden Blutkraft offen bliebe, was auch die Bedeutung der Eucharistie ist, seitdem gilt dasselbe im Partiellen für jeden durch den Tod uns entrissenen Geliebten. Wir gehen Alle in dieser Hinsicht durch das Zeitleben wie mit offenen Wunden Behaftete, welche nur meist der Ungeschicklichkeit sich schuldig machen, jene dieser Wunden offen halten zu wollen, welche allerdings noch im Zeitleben sich schliessen oder heilen sollten, und jene schliessen zu wollen oder sich schliessen zu lassen, welche durch das ganze Zeitleben darum offen bleiben sollten, weil ihre Schliessung die das Zeitleben überleben sollende organische Recoalescenz und Einverleibung unmöglich, das Opfer also nutzlos macht.

Durch die Menschwerdung ist Christus mit dem Menschengeschlechte nach Fleisch und Blut verwandt worden oder wachsthümlich coalescirt. Diese Coalescenz wurde durch

den Tod zwar zerrissen, aber durch die Verklärung seines Leibes gewann der Recoalescenztrieb eine höhere Virtualität. Desshalb sagte Christus, dass er, aufgehoben, alle Menschen zu sich ziehen werde. Sein auferstandener verklärter Leib wirkt seitdem gleichsam als Ferment, Tinktur, Initium substantiae novae seu renovatae (wie Paulus sagt) und seine sich assimilirende, wachsthümliche, sich einverleibende Macht äussert nun auf alle Menschen, welche ihr Herzblut — ihre Seele — derselben öffnen und offen halten, gleich einer Infektion zum Leben, entgegen jener uns von Adam angeerbten Infektion zum Tode.

Zu bedauern ist es nun, dass ein fast allgemein eingerissenes Nichtverständniss der ersten Principien der christlichen Doktrin jenes erfreuliche Morgenlicht wieder verdüstert hat, welches dieselbe gleich beim Eintritte des Christenthums in die Todesgrüfte warf, indem sie uns darüber belehrte, dass und wie der Mensch durch seinen Abfall von Gott einer dissolublen Union seiner Lebenselemente — seiner Seele und seines Leibes — zwar preisgegeben und hiemit der Macht des Todes unterworfen wurde, nämlich der Entleibtheit der Seele, womit diese im Hades aufgeht, und der Entseeltheit des Leibes, womit dieser in die Region der Verwesung fällt, dass und wie aber der Gesalbte als Σωτήρ oder Erretter von der Auflösung und Auflöslichkeit des Lebens durch die Menschwerdung derselben Auflösung sich untergebend — als Seele leiblos in den Hades tretend, als Leib entseelt im Grabe liegend — in beiden diesen Regionen zugleich die Macht und Gewalt des Todes über die Menschen gebrochen hat, so dass fortan diese Entleibtheit der Seele ihrer Läuterung und Reinigung dienen kann und soll, sowie die gleichfalls nur zeitliche Entseeltheit des Lei-

bes seiner — Verwandlung zum Auferstehungsleib. Von diesem ältesten und christlichen Begriffe des Todes nehmen nun aber die Neologen seit geraumer Zeit — zum Theil mit den Swedenborgianern — völlig Umgang, und sprechen höchstens nur von einer Fortdauer der leiblos gewordenen Seele, womit sie aber in der That weniger Einsicht zeigen, als die Heiden hierin hatten, welche doch das Unganze, Unvollständige, ja Unnatürliche eines solchen leblosen und also auch wirklosen oder unwirksamen Lebens richtig erkannten.

Der tägliche — gesunde und gesundmachende — Schlaf ist ein Vorbild jener eine bessere Reunion bezweckenden und bewirkenden Getrenntheit der Seele und des Leibes. Im Schlafe nämlich tritt der Mensch als Seele wie in den Hades, indem er seines Leibes unmächtig wird und bleibt wie als entseelter Leib denselben umbildenden, wiederherstellenden Naturmächten überlassen, so dass beide im Erwachen und bei ihrer Reunion von der in beiden während ihrer Getrenntheit vorgegangenen Restauration beider Zeugniss geben.

Wer die Wahrheit in das Auge fasst, dass der Teufel wie jeder Verdammte weder schlafen noch sterben kann, obschon er immerfort stirbt oder immerfort zu Grunde geht, dem mag Folgendes zur Erläuterung unserer aufgestellten Parallelisirung des Schlafes und des Todes dienlich sein, wobei erinnert werden kann, dass auch die Schrift die Verstorbenen die Entschlafenen nennt.

Der Schrift ist nämlich jene zwar allgemeine aber schlechte Vorstellung des Leibes und der Seele als zweier

Bestandstücke einer Composition durchaus fremd, und sie anerkennt deren ewige Untrennbarkeit, ihr im Grunde Einssein so sehr, dass z. B. Paulus selbst bei jenem Menschen, welche das Gute und Gerechte in ihrer Seele bereits wollen, die aber leiblich noch dem Geiste der Sünde unterworfen und ihm leibeigen sind, das Unvermögen statuirt, — sich selber überlassen — ihren guten Willen effektiv zu machen und dem Vollbringen der Sünde Einhalt zu thun, indem sie es auf solche Weise doch nur zu einer blossen Velleität des Guten zu bringen vermögen. Und wenn auch Paulus von einer Befreiung von dieser Leibeigenheit spricht, so spricht er ausdrücklich von einer Erlösung — Entsündigung, also Rechtfertigung oder Zurechtbringung — desselben Leibes, und nicht von einer Erlösung der Seele vom Leibe. Hieraus müssen wir den Schluss ziehen, dass allgemein Leib und Seele, sowohl was ihre Sündhaftigkeit als was ihre Rechtfertigung betrifft, solidarisch miteinander verbunden sind und bleiben, und dass sich dieselbe solidäre Verbindung sowohl im täglichen Schlafe, als im Todesschlafe fortsetzen muss. Diese völlige Entsündigung beider kann nun aber nur im Todesschlafe vollendet werden, wenn dieselbe gleich bereits im irdischen Leben beginnen muss. Denn jeder Akt, welcher die Sünde nicht zum Vollbrachtwerden kommen lässt, indem er das gemeinschaftliche hiezu nöthige Zusammenwirken der Seele und des Leibes sistirt, kann bereits als eine Anticipation jener im Tode geschehenden Gemeinschaftsaufhebung beider betrachtet werden. Desswegen sagt auch Petrus, dass, wer am Fleische leide, zu sündigen aufhöre, insofern dieses Leiden jene aktuose Gemeinschaft gleichfalls sistirt. Wenngleich aber das Christenthum dieses Entziehen und Abhalten der Leibesglieder dem Dienste der Sünde — als Waffen der Ungerechtigkeit — wie die Schrift sagt, die Tödtung des Fleisches dem

Menschen zur Pflicht macht, so gebietet dieselbe doch auch die Pflege und die Nichtverletzung desselben Leibes. Daher verrathen die Saint-Simonisten in Frankreich und ihre Nachfolger in Deutschland — das junge Deutschland — eine crasse Unwissenheit in den Lehren des Christenthums, wenn sie demselben in dem, was Kreuzigung der sündlichen und selbst dem Leibe verderblichen Begierden im Fleische heisst, eine Halbheit vorwerfen, welcher sie durch ein Jüstemilieu begegnen wollen, durch welches, wie sie sagen, auch dem Fleische sein Recht geschehen soll. Damit bezeugen sie sich indess, ohne es zu wissen — wie sie denn so wenig von Christus als vom Teufel wissen — nur als Rechtsbeiständer des Teufels und erinnern an jene zu Rusbrochs Zeiten in Brüssel bestehende Sekte, welche dem Teufel zu seinem Rechte gegen Christus behilflich sein zu wollen erklärte.

Durch den Eintritt des Fürsten des Lebens als des Verstorbenen und Lebenden sowohl in den Hades als in die Stätte der Verwesung und der Umwandlung ist die Gemeinschaft des Lebens der im Sonnenreich Lebenden mit den Abgeschiedenen ungleich offener und wirksamer geworden, als dieselbe bis dahin war. Diese erfreuliche Einsicht hatten die Protestanten bis vor Kurzem völlig verloren, die Katholiken aber sich unverständlich gemacht, weil beiden die Einsicht in die Wechselaktion der Seele, des Geistes und des Leibes abhanden gekommen ist.

Kein Theolog hat bündiger die Summa Theologiae Christianae mit so wenigen Worten ausgesprochen, als der Heide Festus, indem er sagte, dass es sich um einen verstorbenen Mann Namens Jesus handle, von welchem Paulus sage, er lebe. Die Theologen hätten hieraus die

Einsicht schöpfen sollen, dass ihnen die Pflicht der Führung eines Doppelbeweises obliegt, aus dem historisch gewussten Tode des Gesalbten sein innerlich uns präsentes Leben, sowie aus diesem zurück sein Verstorbensein zu beweisen. Paulus sagt, dass nur Jene im Herrn leiblich auferstehen werden, die schon in dieser — irdischen — Bauhütte von Oben — himmlisch — sind, und am Tage des Herrn nicht bloss — ohne himmlische Leiblichkeit — gefunden werden. Daher wird jene Verwandlung als Verschlingung desselben verweslichen Leibes durch eine Conjunktion und Erweckung des bereits in uns — verborgen — seienden himmlischen Leibes mit dem vom Himmel kommenden — im Himmel durch Gottes Hand bereiteten — Leibe geschehen. Dieser himmlische Leib wird also in der Entzündung den irdischen verschlingen, wie die Lichtgestalt — der Lichtfeuerleib — gleichfalls durch Conjunktion eines von Innen mit einem von Aussen Kommenden geschieht.

Was J. Böhme in Betreff der Triplicität der Seele, des Geistes und des Leibes entdeckt hat, das wird von unseren Psychologen noch immer ignorirt, wie sie uns denn nicht sagen können, warum das Feuer der Luft, die Seele des Geistes eben so sehr bedarf, als diese jenes, und dass die Seele gleichsam das Ding an sich ist, welches als Geist erscheint. Der Wille, sagt J. Böhme, ist ein Geist und die Seele das Leben des Geistes, welches diesen in seiner Effektivität erhält und ohne welches er nur eine Figur ist. Der Leib ist ein Gleichniss des Geistes und der Geist ein Gleichniss nach Gottes Geist, aber die rechte Seele ist ein Kind aus Gott geboren. In der Wurzel steht darum die Seele Gott dem Vater zu, in der Seele — sie als solche — Gott dem Sohn, und im Willen Gott dem h. Geiste. Und

ist uns zu sinnen, sagt J. Böhme, als ob ein verborgen Feuer im Willen — insofern er noch nicht effektiver Geist ist — läge, da er sich selber immer gegen dieses verborgene Feuer erhebt, um durch dessen Erweckung sich selber zu entzünden, wie denn jeder Wille ohne diese Erweckung seiner feurigen — seelischen — Essentien nur eine Unvermögenheit gleich einer stummen unlebhaften Spiegelfigur ist.

Der Nichtbegriff der Triplicität der Seele, des Geistes und des Leibes und das Festgeranntsein im Dualismus der Seele (oder auch des Geistes) mit dem Leibe hat bekanntlich die Leibnizische Harmonia praestabilita zur Welt gebracht. Man begriff die Triplicität oder Dreigestaltigkeit d e s s e l b e n Menschen als seelisch, geistig und leiblich so wenig, als man z. B. noch jetzt die Quadruplicität derselben Materie nach den vier Elementen versteht, und hielt jene drei wie diese vier für so viele numerisch gesonderte »Bestandstücke einer Uhr«, welche vor wie nach ihrer beliebigen Composition jedes für sich bestünde. Daher nahm man denn auch die durch den Tod eintretende Trennung der Seele und des Geistes von dem Leibe als Suspension ihrer Union für absolut und übersah den geheimen, jedoch bis zu ihrer Reunion wirksamen, Rapport derselben, wonach der Leichnam — freilich gegen den richtigeren Instinkt auch der unwissendsten Völker — weiter nichts als die zerbrochene Form wäre, in welcher ein Metall gegossen worden.

Aus Mangel dieser Einsichten versteht man auch die Ekstase nicht mehr, welche doch in den ersten Zeiten des Christenthums eine so bedeutende Wirksamkeit äusserte. Ihre Wesenheit besteht aber darin, dass, durch Schwächung oder

Entbindung des der Seele ihren irdischen Leib anziehenden und ihr die Macht über denselben gebenden Geistes — nämlich des Nerven- oder Astralgeistes — und durch Eintritt einer anderen der Seele sich bemächtigenden Begeistung, der irdische Leib in demselben Verhältnisse entgeistet sich zeigt und die Seele selber diesem Leibe entrückt oder verzückt. Hierauf beruht denn auch der religiöse Begriff der nicht spektrischen, sondern aktuosen Doppelgängerei im guten wie im schlimmen Sinne, nach welchem zu erkennen ist, dass wenn der in das himmlische Sein durch die Wiedergeburt Eingetretene mit seinem Geist und seiner Seele bereits in der überirdischen Region lebt, dasselbe — wie auch Dante in seinem Inferno darstellt — von dem bereits mit Seele und Leib in der infernalen Region Seienden gilt, und also hier wie dort das leibliche — vollendete — Dasein anticipirt wird.

Wenn der Dichter sagt:

»Ewig jung ist nur die Phantasie;
Was sich nie und nirgend hat begeben,
Das allein nur altert nie!«

so scheint hiemit der leidige Dualismus des Ideals und des wirklichen Leibhaften als nothwendig und permanent behauptet zu werden. Wenn wir nun gleich diesen Vers mit einem kleinen Zusatze corrigiren können:

Ewig jung ist nur die Phantasie;
Was sich in dem Erdenleben
Nie und nirgend hat begeben,
Das allein nur altert nie!

ja wenn wir jener Behauptung auch folgende Worte als Erklärung dieses Dualismus beisetzen:

Wenn böser Traum ins Wachen sich verzogen,
Die Wahrheit dir zum Himmel ist entflogen,
Kann diese, will sie sich herab dir neigen,
Nicht anders als im Traume erst sich zeigen,

so ist eine solche Erklärung zwar eingeleitet, aber darum noch nicht vollständig gegeben.

Man erzählt, dass die Entfernung oder Trennung der Geliebten vom Liebhaber diesen zuerst zum Dichter und Bildner gemacht habe, und dass auf solche Weise Poesie und Bildnerei von dem Menschen erfunden worden seien. In der That gibt uns aber diese Fabel den Schlüssel zum Verständnisse der wahrhaften Bedeutung jener beiden, ja zum Verständnisse unseres gesammten Zeitlebens und Wirkens zur Hand. Wenn nämlich die durch unsere Schuld von uns gewichene Idea (Sophia) gleich einem abgeschiedenen, entleibten oder unbeleibt gebliebenen, somit unleibhaften Geist in der Nacht unseres Erdenlebens uns wieder als ein himmlisches Gestirn, wenngleich zuerst in unerreichbarer Ferne und Höhe, als Ideal aufgeht, und gleichsam als Revenant des verblichenen Gottesbildes uns wieder erscheint, so ist diese wahrhafte nicht Geister- sondern Geist-Erscheinung (Sophia, Idea) eine freie Gabe an uns — indem wir dieses Wiederheimsuchen des Ausgangs aus der Höhe verwirkt und nicht verdient haben —, zugleich aber auch eine Aufgabe, nämlich durch thätige Auswirkung oder Formation ihres Leibes als ihrer — der Idea — Peripherie oder ihres Brautkleides, ihr Niedersteigen in uns und ihre Beiwohnung zu verwirklichen. Denn das Centrum realisirt sich durch Inwohnung seiner Peripherie, oder vielmehr beide gehen nur zusammen in ihre Realität oder Concretheit ein, und die vollendete Peripherie zieht gleichsam als magischer

Kreis das Centrum in sich. Diesen Morgenstern in Aug' und Herz fassend und haltend, soll all unser Bilden und Wirken in der Zeit keinen andern als den eben ausgesprochenen Zweck haben. Der Imperativ wie der Optativ in der Zeit ist eben kein anderer, als: der Realisirung eines Ideals in diesem Sinne zu dienen, aus ganzer Seele, von ganzem Herzen und mit allen Kräften.

Aber jeder Stich, darf man sagen, den wir zur Fertigung dieses Brautkleides oder Brautschleiers machen, wird uns darum empfindlich und schmerzlich, weil wir ja mit ihm zugleich jenes Lügenbild durchstechen oder wieder zerstechen müssen, dessen Zerstörung uns — als unseres eigenen Produkts — mit der Herstellung jenes Lichtkleides oder Lichtleibes zugleich aufgegeben ist. Destructio unius generatio alterius, oder, wie Paulus sagt: das Entstehen und Wachsen des neuen Lichtmenschen fällt mit dem Sterben und Vergehen des alten finsteren Menschen zusammen.

Daher ist nur Jener, aber auch Jeder wirklich ein Christ, in welchem diese innere, vorerst auf sich beschränkte Gestaltung oder Inbildung jener Sophia begonnen hat, in welchem, wie der Apostel sagt, Christus — der allein und zuerst wieder leibhaft gewordene Lichtgeist — innerlich Gestalt zu gewinnen anfing. Und wir müssen diese immanente Bildung, diese Inbildung, nicht nur selber als die höchste Poesie und Bildnerei ansprechen, sondern sie als den Heerd oder Brennpunkt betrachten, von welchem alles nach Aussen gehende Dichten und Bilden ausgehen und auf welchen dieses wieder zurück weisen und führen soll.

Noch mehr. Nicht nur soll dieses Inner-sich-Bilden und Gebildetwerden des Menschen, dieses sein Bestreben der

vorerst inneren Realisirung eines Ideals, dieses Dichten und Trachten nach dem Reiche Gottes in uns, der Focus für alle nach Aussen sich effektiv machende Poesie und Bildnerei des Menschen sein, sondern auch das regulative Princip für den gesammten Verkehr desselben mit der äusseren Natur, somit die der Physik als Wissenschaft und Kunst vorleuchtende Idee. Hievon haben freilich unsere sich so nennenden Naturphilosophen kaum eine Ahnung mehr, weil ihnen, indem sie die Wissenschaft dessen, was der Mensch der Natur sein sollte, verloren haben, auch die Wissenschaft dessen, was diese Natur dem Menschen sein könnte und sollte, somit die Wissenschaft seiner Herrschaft über die Natur, welche eine andere als jene Baconische ist, verloren gegangen ist. So sind denn diesen Naturphilosophen selbst jene ersten Elemente der Physik nicht mehr verständlich, gemäss welchen — nach der Genesis — der Urstand und Bestand dieser äusseren — materiellen — Natur einer Scheidung oder Heraussetzung der unteren Wasser von den oberen zugeschrieben wird, durch welche Heraussetzung jene nicht nur dem Segen entrückt, sondern auch dem Fluche nahe gebracht worden sind. Nach derselben höheren Physik erzeigte sich dagegen der Mensch nur darum als Herr und Herrscher in dieser Natur bei seinem ersten Auftritt in ihr, weil in ihm allein jene dieser sonst verschlossene Quelle der oberen himmlischen Wasser offen war. Desswegen sehen und fühlen wir diese äussere — untere — Natur — mit ihren sieben sich einander forttreibenden Gestalten — noch immer, gleich einem Uhrwerk, in den Menschen sich hineinwinden, um, wie sie hofft, in ihr jenen drei höheren Gestalten — im Descensus — zu begegnen, aus welchen sie die ihr mangelnden oberen — süssen — Wasser wieder empfangen, hiemit aber von ihrem inneren Brand- und Zehr-Fieber sich zu befreien vermöchte, welches letztere

bewirkt, dass sie es in der siebenten Gestalt nimmer zu einer bestandhaltenden Beleibung zu bringen vermag, obschon sie es an einem beständig erneuerten Ansatz hiezu nie ermangeln lässt.

Ich stelle die Behauptung auf, dass die sieben Sephirot der Kabbala die sieben Vitalgeister — Dei naturae septiformis — bedeuten, deren vita propria zwar von der Persönlichkeit der Dreizahl unterschieden wird, aber doch der Manifestation dieser dient. Nur muss man den von Böhme gezeigten Unterschied der Neunzahl — für die Creatur — von der Zehnzahl, die Gott allein gebührt, wohl begreifen, um die Lehre von den zehn Sephiren in Gott zu verstehen. Die ewige wie die zeitliche Natur ringt und dringt in sieben Spiralen und Bahnen in sich hinein, in die Dreizahl, so wie diese ihr entgegen heraus, und in ihrem Begegnen kommt der Sabbat zu Stande.

Wenngleich aber die äussere Natur ihren Zweck, die Inwohnung der Idea — Jungfrau — zu gewinnen, indem sie sich selber zur Peripherie derselben zu machen strebt, nicht erreicht, weil irdisches Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht zu erben vermag, und wenngleich ein Tag dem andern, ein Geschöpf in der Fortpflanzung dem andern nur die unbefriedigte Sucht, das unaufgelöste Problem überliefert und weitergibt, so erreicht doch die Idea den Zweck ihrer Realisirung durch diese Natur auf andere, nämlich auf mittelbare, Weise. Wenn das Wirken und Bilden in der Zeit, gleich einem flüchtigen Laut, im Entstehen wieder vergeht, und das eigentlich hiemit Gewirkte unserem Auge sofort entrückt wird, so vergeht dasselbe doch nicht, sondern kommt — dem Zeitstrom entzogen — sofort in gute Ver-

wahrung, indem dieses Gewirke — als Gebilde oder Figur — gleichsam mit einer sympathetischen Dinte allen Elementen und Regionen des Weltalls eingezeichnet wird, um, an der Gluth des Weltgerichtsfeuers zum Vorschein kommend, jeden von uns als das gesammte Tableau unseres zeitlichen Wirkens entweder als Glorie und Heiligenschein zu umgeben, oder als Feuerkreis.

Erst durch diese gewonnene Einsicht kann das Problem des Verhaltens des Idealen zum Realen hienieden befriedigend gelöst werden, nämlich durch die Ueberzeugung, dass zwar das zeitlich-irdische Gestalten und Wirken nicht selber die Idea schon realisirt, zu deren Realisirung — Leibhaftwerdung — aber die Bedingung, wie der Apostel sagt, das zeitliche und vergängliche Gerüste zu einem unvergänglichem Bauwerk ist und sein soll.

Daraus begreift man, warum jeden ächten Dichter und Bildner ein doppelter Affekt nie verlässt, jener der Sehnsucht nach der Verwirklichung oder Leibhaftwerdung der Idea, so wie jener des Schmerzes ja des Zornes gegen den widerspenstigen Stoff und lernt die dreifache Weise verstehen, nach welcher die Menschen Poesie und Bildnerei würdigen und treiben. Die Einen nämlich als blossen Zeitvertreib, oder, wenn sie auch vorgeben zu ihrer Bildung und Erbauung, doch nur zu ihrer Ergötzlichkeit, gleichviel ob sie in dieser Absicht in die Kirche oder ins Theater gehen. Die Andern — Wenigen — im ernsten, wahrhaft religiösen Sinne, um — nicht ohne Geburtswehen — das Brautkleid der himmlischen Sophia ihrerseits auszuwirken, wieder Andere endlich und gleichfalls Wenige, um den schwarzen Schleier der Hekate auszuwirken. Denn nicht die bloss frivole Poesie und Bild-

nerei steht der religiösen direkt entgegen, sondern eine wahrhaft infernale oder dämonische.

In der Classe ewiger seliger Wesen sind Erzeugung, Erhaltung und Reintegration nicht wie in der Zeit auseinandergelegt, vielmehr haben sie hier eine ganz andere Bedeutung, da in der Zeit keine Gegenwart, in der Ewigkeit nur diese hervortritt und in ihr jedes Wesen nur integrirt oder vollendet besteht. Wenn wir indess schon hier wissen, dass auch in dieser göttlichen Region Alles nur in Kraft göttlicher Segnungen besteht nnd lebt, so würde es doch Vermessenheit sein, das, was hier nur in inniger Einheit ist und wirkt, unserem noch an die Zeit gebundenen und ihrer trennenden Macht mehr oder minder subjicirten Erkenntnissvermögen sofort subjiciren zu wollen. Und wenn wir in dieser Zeitregion die uns Hilfe leistenden Wesen schon nie anders als isolirt zu erfassen vermögen, so wie wir in der Zeit und in dem Raume immer ein Einzelnes fallen lassen müssen, um ein Anderes zu fixiren, und wie wir insoferne immer von der Einheit und Totalität, inner der Zeit uns haltend, abstrahiren, so müssen wir uns doch überzeugt halten, dass diese Isolirung und Abstraktheit nur relativ auf uns, nämlich auf unser dermaliges nur räumlich-zeitliches Schauen und Wirken, geltend und wahr ist.

Wenngleich die göttlichen Segnungen das Ziel, weil die ursprüngliche Bestimmung, aller intelligenten Wesen, welchen nur darin die Macht des Denkens, Wollens und Wirkens anvertraut wurde, damit sie durch deren rechten Gebrauch den Schöpfer verherrlichend lobpreisen sollten, so sind wir doch hienieden zu sehr im Erkennen wie im Wirken gebunden, um diese Segnung begreifen zu können, sowie ein mit einer

Krankheit Geborner, dem das Gefühl seiner Krankheit zu einem constitutiven Element seines Selbstgefühls geworden ist, von einer völlig gesunden Existenz sich keinen Begriff machen kann. Dessenungeachtet sollen wir dieses höchste Ziel unseres vollendeten Seins nie vergessen und uns in der Ueberzeugung erhalten, dass alle Leiden und Prüfungen unseres Zeitlebens nur unentbehrliche Zubereitungen und unerlässliche Bedingungen zur Erreichung dieses Zieles sind.

Beim Eintritt dieser letzten vollendenden Epoche wird nicht nur die Zeit der blutigen Opfer längst vorüber, sondern auch jene des Cultus der Gnade wird geschlossen sein, dessen wir uns jetzt erfreuen, weil dieser Cultus als noch zeitlich jenem ewigen sodann Platz gemacht haben wird, an dem alle Bewohner des ewigen Jerusalems Theil nehmen werden.

Schon der h. Augustinus bezeichnet den ewigen Cultus der Bewohner des ewigen Jerusalems als die ewige Sabbatfeier der Stadt Gottes. Wie gross, sagt Augustinus, wird jene Glückseligkeit sein, wo alles Uebel verbannt, und nichts Gutes verborgen sein wird; wo Alle den Lobgesängen Gottes abwarten, der ewig Alles in Allen ist!

Der Begriff dieses Universums — als Region des materiellen zeitlich-räumlichen Wesens und Wirkens — sagt zwar aus, dass dasselbe die Sempiternität und Ubiquität nicht in sich habe, zugleich aber, dass es doch in diesem seinem Herausgesetztsein aus letzterer derselben als Werkzeug diene, Diess wird aber nur begreiflich, wenn man in dem zeitlichen und verzeitlichten Geschöpfe die Funktion erkennt, ein wie immer gegen die Einheit aufgekommenes Streben in sich von

jener geschieden und nieder zu halten, gleich dem Felsen die Brandung zurückweisend — »hier sollen sich legen deine stolzen Wellen« —, so dass also ohne das Aufgekommensein und Fortbestehen eines gegen Gott Sündigens von Anfang dieser Welt und ehe der Mensch in diese kam, weder das Entstehen noch das Bestehen derselben motivirt wäre. Ueber das innere dem verweslichen Wesen dieser Welt zum Grunde oder zum Ungrunde liegende Unwesen hätten sich die Philosophen aus der Mathematik belehren können, welche zeigt, dass Alles, was mit seiner Potenzirung dem Null zugeht, in seiner Wurzel kein Ganzes, sondern ein Bruch ist; was also auch von der Wurzel alles Zeitlichen gelten muss, dessen Elevation und Progress der Vernichtung zugeht. Dasselbe beweiset auch das seine materielle Basis verzehrende Feuer, welches nämlich in dieser materiellen Region nicht in seinem loco natali und darum materie- und zeitflüchtig ist. So wenig übrigens der Himmel, in dem Gott selber wohnt — das Haus des Vaters nach der Schrift — geschaffen ist, — wie dagegen die zeitliche Welt geschaffen ist —, so wenig sind es die Wohnungen in demselben, in die und zu denen die ewigen Creaturen geschaffen sind. Wenn nun schon Lucifers Empörung, sein Sicherheben-Wollen über seine Wohnung und sein Reich, Gott nicht afficirte und turbirte, so gilt diess doch von letzterem als Lucifers Thron, dessen Restauration die Schöpfung des Universums nöthig machte. Desshalb sagt Christus, dass er hingehe, vollends die Himmel einzunehmen und die ewigen Wohnungen in des Vaters Haus zu bereiten, so wie auch die Bitte: »dass des Vaters Wille auf der Erde wie im Himmel geschehe«, wohl nicht vom geschaffenen, sondern vom ungeschaffenen Himmel verstanden werden muss, dem also auch eine ungeschaffene ewige Erde entspricht.

Der Unterschied des primitiv Geschaffenseins der Creatur und ihres mittelbar-geistig-Geborenseins setzt uns allein in Stand, jenen mehr als tausendjährigen Zweifel an Gottes Güte und Gerechtigkeit zu beseitigen. Denn er lehrt uns, dass das in der Creatur einmal haftend gewordene oder aufgekommene Gute wie Böse keineswegs ein ihr unmittelbar Angeschaffenes — fatalistisch ihr Zugefallenes oder Prädestinirtes, sondern ein nur mittelar, nicht ohne ihr Wissen und Zuthun, nachdem sie bereits als Creatur bestand, in ihr und durch sie Geborenes und Ausgewirktes ist. Die Wichtigkeit dieses Unterschiedes erhellt auch daraus, weil er allein uns befähigt, sowohl zu einem bestimmten Begriffe dessen zu gelangen, was die Schrift mit den Worten: Herrlichkeit, Schechina, Doxa bezeichnet, als auch zum Verständnisse der Triplicität des Menschen nach Geist, Seele und Leib.

Der Begriff der Herrlichkeit fällt mit jenem der Ehre, der Erhöhung, der Herrschaft und Pracht als Siegesmacht zusammen, entgegen jenem der Schmach und Ohnmacht des Unterworfenen, nicht des rechtmässig Unterworfenen. Dass aber das Empfangen der Herrlichkeit kein bloss Passives, sondern ein Reaktives ist, beweiset ihre Reciprocität, indem der Vater den Sohn, dieser jenen, das Haupt die Gemeine, diese jenes, der Mann das Weib, das Weib den Mann verherrlicht. Wenn Paulus im Epheserbrief Gott nicht den Schöpfer, sondern den Vater der Herrlichkeit nennt, so erscheint auch bei ihm die Herrlichkeit nicht als etwas der Creatur unmittelbar und unbedingt Angeschaffenes oder natürlich Eingeborenes, sondern als etwas zwar ursprünglich Verliehenes, aber Verlierbares und darum durch eigene Mitwirkung zu Fixirendes. Das Geschöpf ist also hienach zum bleibenden Theilhaftwerden der Herrlichkeit geschaffen, kann aber ver-

möge ihrer Fallbarkeit durch Abwendung von Gott in Abimation stürzen und somit der Entherrlichung anheimfallen.

In der That fand nun in jener Katastrophe der Creation, welche in den Traditionen der Juden und Christen als Lucifers Empörung und Abfall bezeichnet wird, eine solche Entherrlichung seines Thrones als seiner Region statt, so dass es in dieser Nacht wurde, anstatt dass Lucifer als Thronfürst den göttlichen Tag in sich und in seiner Region hätte fixiren sollen. Daher irren und verwirren alle jene theologischen und nichttheologischen Exegeten, welche die Finsterniss als der Natur primitiv angeschaffen erklären, und die Einsicht nicht gewinnen, dass die Umwandlung der finstergewordenen Natur zur materiellen Schöpfung, die man auch die zeitliche Herrlichkeit nennen kann, keinen andern Zweck hatte und hat, als theils dieselbe von ihrer Abgründigkeit zu erretten, und dieser zu entheben, wozu die Zusammentreibung und Begründung der Erde den Anfang machte, theils die Wiederverklärung dieser Natur anzubahnen und möglich zu machen. Da also diese materielle Substanz oder Leiblichkeit, wie Paulus sagt, als Baugerüste und als das bewegliche Reisezelt einer andern wahrhaft herrlichen Leiblichkeit dient, und es zugleich ihre Funktion ist, jene Abgründigkeit in sich verborgen zu halten und aufzuhalten, gleich einem vulkanischen Feuer, so muss man es ebensowohl für einen Unbegriff dieser Materie erklären, wenn man ein geistig und persönlich Böses als Causa occasionalis ihres Entstehens und Bestehens verkennt, wegen welches sie geschaffen wurde und fortwährend geschaffen wird, als wenn man, wie die Gnostiker, diese Materie für ein Geschöpf des Bösen selber nimmt. Wie können uns aber jene Physiologen, welche an diesem Unbegriff der verweslichen Materie labo-

riren, das Leben begreiflich machen, da ihnen der Begriff des Todes mangelt, und wie ist es darum anders möglich als dass die Physiologie — Lebenslehre — noch immer zwischen einem abstracten geistlosen Materialismus und einem spektrischen Spiritualismus schwankt? Schon Platon nahm die Leibwerdung für eine Unvollkommenheit des Lebens, da sie doch dessen Vollendung ist. Gewahren wir ja schon in der Region des zeitlichen Lebens den solidären Verband der Integrität des Seelen- und Geist-Lebens mit jener des somatischen Processes, indem mit der Störung des letzteren sofort Unruhe, Qual und Verwirrtheit im ersteren entsteht.

Im Römerbrief sagt Paulus, auch die Creatur werde frei gemacht werden von der Dienstbarkeit des zerstörlichen Wesens zur Freiheit der unzerstörlichen Herrlichkeit der Söhne Gottes. Unter der Creatur kann Paulus hier nur die nichtintelligente verstehen, und ihre Befreiung wird deutlich genug an die Vermittelung der Menschen als Glieder des Leibes Christi geknüpft. Im Galaterbrief unterscheidet Paulus die Kindschaft Gottes von der Sohnschaft Gottes, wonach jeder Mensch Kind Gottes, aber nur der in Christo wiedergeborene Sohn Gottes und Erbe seiner Herrlichkeit ist. Die zerstörliche, vergängliche und verwesliche Materie ist vierelementisch, die unzerstörliche, verklärte Materie der Herrlichkeit ist einelementisch. Schon Aristoteles unterschied — zwar von einem niedrigeren Standpunkt aus — ein fünftes als das himmlische Element von den vier Elementen, somit als Quintessenz. Die Alchemiker, besonders Paracelsus, entwickelten diesen Begriff weiter, aber nur J. Böhme nahm ihn in höherer Bedeutung. Es kann hier bemerkt werden, dass die Materie als das Produkt der vier Elemente darum vergänglich ist, weil letztere das Band

ihrer Union und Temperatur nicht in sich haben, und jedes derselben zu einer gesonderten Selbsterhebung immer bereit ist, wogegen in dem einen Element dieselben vier Qualitäten als unauflösbare Glieder vereint sind.

Der mit Recht auf die geistige Geburt angewandte Begriff der Uebernatürlichkeit ist nicht als Naturlosigkeit — etwa als ein Fallenlassen der Natur — zu fassen, sondern als eine Erhebung der Natur, somit als ein Theilhaftwerden derselben an Gottes Natur. In Bezug auf die creatürliche Natur heisst die göttliche Ueber-Natur und allein durch die Theilnahme an ihr wird der Mensch unmittelbar, die übrige Creatur mittelst des Menschen der Inwohnung Gottes als Geistes fähig, weil Gott unmittelbar nur in seiner Schechina wohnt. Licht ist das Kleid, das du anziehst, heisst es in der Schrift. Nicht Gott als Geist, sondern seine Herrlichkeit, von welcher der Begriff einer Physis nicht zu trennen ist, soll in der Creatur creatürlich werden. Die Schrift schildert die Macht oder Majestät der göttlichen Herrlichkeit theils als erfreuendes, erfüllendes Licht, theils als blendenden, verzehrenden, der Creatur unerträglichen Blitz oder Feuerglanz. Mit Recht heisst darum dieses herrliche Wesen der Tempel Gottes, von welchem die Schrift des alten und neuen Bundes spricht. Wenn nämlich Christus sagt, dass er mit dem Vater und Geist zu der ihn gläubig anrufenden Seele kommen und Wohnung in ihm machen wolle, oder dass er seine Kirche auf jedes Menschen Glauben als auf einen Felsen bauen wolle, so spricht schon die Weisheit bei Salomo von ihrer Lust bei den Menschenkindern und von einem Tempelbau mit sieben Säulen. Und zwar ist hier, wie Paulus sagt, nicht die Rede von einem mit Menschenhänden gemachten Bau, überhaupt von keinem todten Ge-

mächte, sondern von einem pflanzlichen, lebendigen Baue, dessen Wurzel schon die Juden als Goël mit dem Namen »Zämach« eines Wachsenden und Grünenden bezeichnen. Mit diesem Wachsthume verhält es sich, wie Christus selber sagt, dass der Mensch, wenn er den Samen des Wortes in sich empfing und bewahrt, in das Reich Gottes und dieses in ihm fortwächst.

Wenn es nun nach dem Gesagten nicht in Abrede zu stellen ist, dass die jüdischen Theologen zur Zeit der jüdischen Kirche einen lebendigeren Begriff von Gottes Herrlichkeit hatten, als diess von allen jenen christlichen Theologen gesagt werden kann, welche das Moralische und das Physische im Begriffe des Christs nicht weit genug von einander halten zu können vermeinen, so ist es nicht minder richtig, dass diese jüdischen Theologen durch ihre Unterscheidung eines primitiven und eines irdischen Menschen dem neutestamentlichen Begriffe der Vergeistigung des natürlichen Menschen nach Seele und Leib — so wie Paulus z. B. von einer Umwandlung der Seele in einen Spiritus vivificans und des Leibes in ein Corpus spiritale spricht — bereits näher gekommen waren, als dermalen noch der grösste Theil der christlichen Theologen, indem bekanntlich die Lehre vom Geiste noch immer die dunkelste Partie unserer Dogmatiken ist.

Es erhellt schon aus der Genesis, dass es bei der Schöpfung des Menschen auf eine Union und Vermälung eines himmlischen Menschen mit einem irdischen nach Seele und Leib abgesehen war, welche Vermälung auch der Bestimmung des Menschen als Auszugs aus allem vor ihm gewordenen Geschöpfe wie seiner als des Schlussgeschöpfes entspricht. Man wird also schon im ersten Auftreten des

Menschen den ersten Eintritt einer heiligenden Lichtseele oder eines Lichtgeistes in seine natürliche Seele und Leib anerkennen müssen, in deren Ueberschattung letzte beide zwar noch unverwandelt, jedoch verborgen blieben, und dieser Lichtgeist sollte dem Menschen als innerer Gehilfe dienen, jene Schechina creatürlich in sich auszuwirken oder zu gebären, welche die Incarnation des Gottwortes im Menschen, hiedurch aber die Consolidation der gesammten Schöpfung postulirt.

Nur das Gottwort konnte dem gefallenen Menschen diesen aus seiner Seele und seinem Leibe gewichenen Geist mit seiner Tinktur als Anfang der herrlichen Leiblichkeit zuführen als gleichsam das Weib seiner Jugend, dem er untreu wurde. Aber eine vollkommene Vermälung dieses Lichtgeistes mit dem Menschen ist nicht möglich, falls sie nicht seelisch und leiblich zugleich geschieht. Daher verhält sich dieser Lichgeist so lange der Läuterungsprocess der Seele und des Leibes fortdauert, zum Menschen nicht als Gemal, sondern als Verlobter oder als Verlobte.

Ich habe von der Abimation jener Creatur gesprochen, welche vom ersten Moment ihres Geschaffenseins nicht in den zweiten der Theilhaftwerdung der Sohnschaft Gottes übergeht, und ich setze hinzu, dass es nicht bloss das Nichteingehen in diesen zweiten Moment ist, was sie abimirt, sondern dass, weil sie überhaupt in diesem ersten Momente nicht bleiben kann, eigentlich ihr Uebertritt in einen zweiten und zwar nicht jenen normalen Moment, somit das Bestreben einer ausser der Sohnschaft Gottes sich halten wollenden Selbstvollendung oder Geburt sie in diese tantalische Abgründigkeit und Qual stürzt, die sie sich als

Lebensquelle selber öffnet. Ich habe zugleich die Behauptung aufgestellt, dass der bisherige Nichtbegriff der Abimation grösstentheils an dem Nichtbegriff des Christenthums selber schuld ist, weil der Begriff des Christs als Erretters jenen der Gefahr voraussetzt, aus welcher der Mensch oder die Creatur überhaupt errettet werden soll. Diesem fast allgemeinen Unbegriffe der Abimation zu entgegnen, gemäss welchem man diese entweder mit der Vernichtung der Creatur identisch nimmt, oder sie wenigstens mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes unvereinbar hält, will ich mich um so mehr über diesen noch im Streit liegenden Gegenstand aussprechen, weil hiemit ein eben so allgemein noch herrschendes Missverständniss gerügt und gelöst wird, welchem gemäss man meint, den richtigen Satz: Ex infernis nulla redemtio, nur durch Leugnung der Wiederbringung aller Creatur, sowie letztere nur durch Leugnung jenes Satzes, festhalten zu können.

Wenn, wie wir vernahmen, Lucifer es in seinem Vermögen hatte, durch mittelbare Theilnahme an der Sohnschaft Gottes seine Vollendung anzubahnen und seine Consolidirung sich zu sichern, und wenn er, dieses Thun unterlassend, ja das Gegentheil unternehmend, der Festhaltung seiner Nichtvollendetheit, somit der Unseligkeit anheimfiel, so gilt dasselbe von jedem Menschen, welcher gleichfalls dadurch, dass er der Sohnschaft Gottes sich nicht theilhaft machte, gleiche Verdammniss verschuldete. Es ist daher unrichtig, hier eine Begünstigung des Menschen vor Lucifer annehmen zu wollen, um so mehr da beide: Lucifer und der Mensch nach begangenem Verbrechen doch nicht unmittelbar ihrem Strafgericht anheim gefallen sind und darum für beide — nur auf verschiedene Weise — der Satz gilt, dass, wer Gnade und Vergebung der Schuld nicht für Recht

gelten lassen will, Recht für Gnade über sich ergehen lassen muss.

Wenn nun aber Christus sagt, dass einem Menschen, welcher alles Licht des Gewissens — der Gewissheit und Wahrheit — in sich ausgelöscht und sich dem Teufel als dem ersten Anomen in dieser Anomie gleich gemacht und hiemit den heiligen Geist gelästert habe, diese Sünde weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden werde, folglich der Lästerer seine Schuld und Strafe ohne Gnade bis auf den letzten Heller bezahlen, d. i. seine eigene Sünden- und Lügengeburt im Höllenfeuer — gleichsam in via sicca — sich tilgen lassen müsse, so spricht ja Christus einestheils bestimmt eine Vergebung nach dem irdischen Leben — ein Fegfeuer — aus, so wie andererseits diese Nichtvergebung der Schuld keineswegs als eine absolute Nichttilgung oder Nichttilgbarkeit derselben, sondern nur als Justificirung des Schuldners gefasst werden kann. Die Wiederbringung durch Gnade und Erlösung — in diesem und jenem Leben — oder die Läuterung durch das Feuer der irdischen — Zeit — im Sonnenleben — und jene durch das Feuer des Hades widerspricht keineswegs der dritten Läuterung durch das Feuer des Pfuhls. Im Gegentheil erhält der Satz: »Ex infernis nulla redemtio«, hiemit erst seine wahre Bedeutung, indem er den Nichteingang einer die Schuld erlassenden Hilfe in den zur Selbsttilgung seiner Sünde Verdammten aussagt, an welchen schrecklichen Begriff sich übrigens noch jener des Erlöschens aller Hoffnung eines Endes dieser Qual wie jener des Verlustes der Herrlichkeit anschliesst. An dieser Herrlichkeit nämlich wird nur jene gerechtfertigte Creatur Theil nehmen, welche der dargebotenen Gnade sich nicht verschloss und entzog und folglich dem Pfuhl nicht anheimfiel. Selbst diejenigen, welche zwischen dem in der Qual der

ewigen Region Sein und dem ewig in ihr Sein unterscheiden, müssen doch zugeben, dass die aus dem Pfuhl wieder tretenden Creaturen hinsichtlich ihrer Integrität mit Jenen, die nie in denselben fielen, keinen Vergleich aushalten und die tiefste Stufe im Reiche Gottes einnehmen müssen. Dass die Creatur in der Ewigkeit sein und doch nicht in ihr fixirt sein kann, beweiset schon der Fall sowohl der Engel als des Menschen, welche beide ihren Urstand und freien Bestand in der ewigen Region — im Himmel — hatten, jedoch noch unfixirt, wesswegen sie aus jener wieder treten konnten. Hieraus scheint nun für die vorliegende Frage der Schluss gezogen werden zu können, dass auch, wenn keine Zeitregion mehr ist, die Creatur doch aus einer Weise in der ewigen Region zu sein in eine andere übertreten kann, ohne dass aus einer Nichtfixirtheit des Verdammten in der Hölle auf eine Nichtfixirtheit der in den Himmel aufgenommenen Creaturen geschlossen werden könnte. In den Dogmen der orientalischen Kirche wird ganz bestimmt eine Stufenfolge — Gradation — der Höllenqualen bezüglich auf Lucas 12, 47 statuirt, somit ein endliches Verhältniss der Pein als Strafe der endlichen Missethat eines — nichtunendlichen Geschöpfs. Die Endlichkeit der Intensität schliesst aber jene der Dauer ein.

Schulz

Baader, Franz <<von>>,

Die Weltalter Lichtstrahlen aus Franz von Baader's Werken

Erlangen 1868

Ph.u. 24 c

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10137132-5